This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Ueber den

Νοῦς des Anaxagoras

von

Max Heinze.

Sonderabdruck aus den Berichten der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften.

Sitzung am 8. Februar 1890.

Digitized by Google

Ga 40.40

Harvard College Library
Feb. 2, 1917
Walker Fund.

Digitized by Google

SITZUNG AM 8. FEBRUAR 1890.

Herr *Heinze* legte eine bereits in der Sitzung am 7. Dec. 1889 skizzierte Abhandlung vor *über den Noῦς des Anaxagoras.*

Die griechische Philosophie begann mit dem Hylozoismus der Ionier, der in der Lehre Heraklits seinen Höhepunkt erreichte, indem dieser nicht nur Leben, sondern auch Vernunft in den Stoff setzte, wenigstens in der Art, dass diese sich in objectiver Weise herausarbeitet und zur Erscheinung bringt, und der Weltlauf von der subjectiven, menschlichen Vernunft als ein ihr entsprechender, also vernünftiger, erkannt und approbiert wird. Dieser Hylozoismus — ich sehe hier von den Eleaten ab, welche andere Wege gingen — spaltete sich dann gleichsam, insofern die Einen die materiellen Urbestandtheile, die von vornherein in Bewegung wären, ohne dass sie aber Leben oder gar Logik in sich hätten, als das einzige Prinzip auffassten und nur in besonderen Arten derselben Leben, Geist oder Vernunft entdeckten, die Andern aber das, was sich bei den Hylozoisten nur als eine Eigenschaft der Materie, höchstens als die andere Seite derselben gezeigt hatte, selbständig machten und sogar in den Vordergrund stellten, allerdings nicht in der Art, dass die Materie selbst ganz verschwunden wäre, sondern vielmehr so, dass sie von dem eigenartigen andern Princip, das auch bald als das höhere, werthvollere dem niederen gegenübertrat, geformt wurde.

Hiermit ist der Dualismus ausgesprochen, von dem man später in verschiedenen Richtungen, sei es in der hylozoistischen oder mechanisch-materialistischen, sei es in der mehr spiritualistischen abging, wobei aber meist wieder ein abgeschwächter oder secundärer Dualismus zu Tage kam — so sehr war man von der Nothwendigkeit des Dualismus eingenommen.

Als die Höhe des griechischen philosophischen Denkens

Digitized by Google

sieht man mit Recht in der Regel die Philosophie des Platon und Aristoteles an, wiewohl von mancher Seite die Hylozoisten, oder auch die Athomistiker, weil sie unserer heutigen Wissenschaft näher ständen, mehr geschätzt werden. Bei Platon und seinem grossen Schüler zeigt sich nun der Dualismus deutlich, obwohl die Versuche nicht ausgeblieben sind, sie, namentlich den Platon, als Pantheisten zu fassen.

Für den Ersten, der den Dualismus in der griechischen Philosophie aufbrachte, muss Empedokles gelten, der früher schriftstellerisch thätig war, als Anaxagoras. Bei ihm hielten sich die beiden entgegengesetzten Principien, die man als Stoff und Kraft bezeichnen kann, kosmologisch, ohne an einen anthropologischen Dualismus anzuknüpfen, wiewohl er in der Auffassung der Kräfte Bezug auf Menschliches in bewusster Weise nahm. Sie waren bei ihm aber eigentlich nichts als Verselbständigungen der beiden Processe, die er für seine Weltentwickelung zu brauchen glaubte, der Mischung und der Sonderung. Für diese selbständig gemachten Vorgänge zog er dann eben so wie für seine Grundstoffe Namen von Gottheiten heran, wie überhaupt das Mythische bei ihm, als einem epischen Dichter, vielfach vorwaltet. Es kann nicht geleugnet werden, dass Empedokles seine Liebe und seinen Hass als wirklich seiend angesehen, ihnen aber eine andere Art des Seins zugeschrieben hat, als seinen Elementen, weshalb er ihnen auch seelische Prädicate gab. Wenn er ihnen Länge und Breite zukommen lässt, und zwar beiden gleich viel, so kann dies nichts Anderes heissen, als dass ihre Wirksamkeit in gleicher Ausdehnung räumlich sich bemerklich macht, ohne dass sie damit als körperliche Wesen bezeichnet sein sollen. Dass Empedokles als ψελλιζόμενος keine ausgestaltete und abgerundete Theorie über seine beiden Kräfte bietet, dass sich hier wie auch sonst in seiner Lehre, die ja vielfach eklektisch ist, Widersprüche leicht entdecken lassen, muss man zugeben, aber das hat man doch anzuerkennen, dass er in das philosophische Denken zuerst zwei einander entgegenstehende Principien eingeführt hat, wenn auch lange vor ihm auf anthropologischem Gebiet eine solche Scheidung für das populäre Bewusstsein gültig war, und nicht minder in den thegonischen und kosmogonischen Phantasiegebilden früherer Zeiten eine Trennung des Unkörperlichen vom Körperlichen vorgekommen sein mag.

Digitized by Google

Das freilich, was man in der Regel unter Dualismus der Principien versteht, die volle und bewusste Gegenüberstellung des Geistigen, Denkenden, und des Körperlichen, Ausgedehnten, finden wir bei Empedokles noch nicht, wohl aber bei Anaxagoras, der deshalb dem Aristoteles als der Besonnene, Nüchterne gilt gegenüber den Früheren, die unbedachtsame Ansichten aufgestellt hätten. Die Verwandtschaft aber zwischen Empedokles und Anaxagoras scheint schon daraus hervorzugehen, das die Beiden von den Alten häufig neben einander gesetzt und miteinander behandelt werden.

Zweierlei ist es nun, abgesehen von untergeordneten Punkten, was die alten Berichterstatter als dem Anaxagoras eigenthümlich besonders hervorzuheben pflegen. Einmal das *ὁμοῦ πάντα*, Worte, mit denen die Schrift des Anaxagoras begann: zusammen war Alles, in innigster Verbindung Alles, ein vollständiges *μῖγμα*, so dass kein Theil von dem andern hätte unterschieden werden können. Die einzelnen kleinsten Bestandtheile waren eine endlose Menge qualitativ bestimmter Stoffe, eine Ansicht, mit der unsere Elemente in etwas roher Weise vorausgenommen waren, indem diese letzten Urstoffe ihrer Beschaffenheit nach gleich sein sollten den verschiedenen, wenigstens der äussern Wahrnehmung als verschieden erscheinenden, Stoffen. Wie wir aus den Fragmenten seiner Schrift sehen, bezeichnete Anaxagoras diese Bestandtheile als *σπέρματα* oder *σπέρματα τῶν χρημάτων* oder auch ganz allgemein als *χρήματα*. Später werden sie bei den Alten bekanntlich meist Homoeomerien genannt. Ob Anaxagoras selbst den Ausdruck *ὁμοιομέρειαι* oder wenigstens *ὁμοιομερῆ* gebraucht hat, ist unsicher, unwahrscheinlich ist es mir jedoch nicht, dass er es gethan, trotz Schleiermacher und anderer Früherer, trotz der genauen Ausführung Breiers und der Zustimmung Zellers zu dieser. Auf das Zeugniss des meist zuverlässigen Simplikios können wir uns hierbei nicht stützen, da er einmal sagt [1]), Anaxagoras habe die *ὁμοιομερῆ* als *σπέρματα* bezeichnet, woraus nicht klar hervorgeht, dass er den Ausdruck *ὁμοιομερῆ* überhaupt nicht gebraucht habe, und er an einer andern

1) De coelo 268 b: *Ἀναξαγόρας τὰ ὁμοιομερῆ, οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τοιαῦτα, ἅπερ σπέρματα ἐκάλει κτλ.*; dass er sie auch einfach als *χρήματα* bezeichnet, giebt Simplikios hier auch nicht an.

Digitized by Google

Stelle[1]) das Wort ὁμοιομέρειαι bestimmt dem Anaxagoras zuschreibt. Wunderbar wäre es aber, wenn Aristoteles den Ausdruck so bestimmt und so häufig für die Urelemente des Anaxagoras anwendete, ohne wenigstens anzudeuten, dass dieser selbst ihn nicht gebraucht habe[2]). — Ein Werden und Vergehen im eigentlichen Sinne giebt es nach Anaxagoras nicht, auch nicht eine qualitative Veränderung, sondern nur Ortsveränderung, nur ein μίγνυσθαι und διακρίνεσθαι, aber kein γίγνεσθαι und ἀπόλλυσθαι.

Diese Urstoffe lagen nun eine endlose Zeit in starrer Ruhe da, bis — und dies ist das Zweite, was dem Anaxagoras als Neues und Besonderes zugesprochen wird — der νοῦς Alles ordnete: νοῦς διεκόσμησε πάντα, Worte, die wie das ὁμοῦ πάντα bei den Alten häufig angeführt wurden. Nachdem von dem νοῦς die Bewegung an einem Punkte hervorgebracht war, setzte sie sich auf mechanische Weise fort, indem immer weitere Massen in dieselbe hineingezogen wurden.

Während die Lehre von den Homöomerien keine fortlaufende Rolle von Bedeutung in der Entwickelung der Philosophie gespielt hat, ist dagegen diese Lehre vom νοῦς von ausserordentlicher Tragweite für die Gestaltung philosophischer Weltanschauungen gewesen und ist es, wie wir hinzusetzen können, noch heute. Trotzdem dass Vieles über sie geschrieben, sie häufig genug behandelt worden ist[3]), freilich, soweit ich sehe, in keiner besondern Monographie, so sind manche sie betreffende Punkte doch noch nicht aufgehellt. Es machte bereits im Alterthum Schwierigkeit, Manches bei Anaxagoras sicher zu stellen, da sich schon in seiner Schrift wenigstens Mehrdeutiges, wenn nicht sich Wider-

---

1) Phys. 258a: βουληθεὶς ὁ κοσμοποιὸς νοῦς διακρῖναι τὰ εἴδη, ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ.

2) Ich sehe keine Veranlassung, auf diese Frage hier näher einzugehen und etwa die Zeugnisse für den anaxagoreischen Gebrauch von ὁμοιομερῆ und ὁμοιομέρειαι weiter anzuführen und zu prüfen, da der Ausdruck schliesslich gleichgültig ist, besonders für die Lehre vom νοῦς, nachdem über die Sache selbst keine Unsicherheit mehr herrscht.

3) Am ausführlichsten handeln darüber Ed. Schaubach, Anaxagorae Clazomenii Fragmenta etc. Fried. Breier, d. Philos. des Anaxagoras von Klazomenae nach Aristoteles. Beide Schriften sind noch sehr brauchbar, die erstere namentlich wegen der Belesenheit ihres Verfassers in den Quellen. Die sonstige Litteratur s. bei Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Ph. I⁷, 84.

Digitized by Google

sprechendes gefunden haben mag, indem er noch nicht zum Bedürfniss gekommen war, Punkte, für die uns Licht erforderlich zu sein scheint, für sich und seine Leser vollständig aufzuklären. Finden sich doch bei Aristoteles schon Klagen darüber[1]).

Zunächst muss feststehen, dass der *νοῦς* als selbständiges Princip zuerst von Anaxagoras in den Kosmos eingeführt worden ist. Ein vielfacher Gebrauch des Wortes *νοῦς* findet sich freilich längst vor Anaxagoras, schon bei Homer. Es wird da zunächst gefasst als Wahrnehmungsvermögen, innerer Sinn; ferner als Verstand, Einsicht, aber auch als Sinnesart, wie sogleich zu Anfang der Odyssee; sodann ist es so viel wie Gemüth, das was wir populär »Herz« nennen; wenn z. B. von einem *κακὸς νόος* oder einem *νόος ἀπηνής* gesprochen wird[2]). Es ist also das Aufnehmende, Denkende, aber auch das Fühlende im Menschen. Weiter bezeichnet *νοῦς* das Erzeugniss der Denkkraft, den Gedanken selbst, die Meinung, und wird in dieser Bedeutung Göttern und Menschen ohne Unterschied beigelegt. Immer aber ist er bei Homer etwas Seelisches und wird nie von einem körperlichen Organe gebraucht, wie dies bei *φρένες* der Fall ist, womit er sonst in den verschiedenen Bedeutungen grosse Aehnlichkeit hat.

Derselbe mannigfaltige Gebrauch von *νοῦς* findet sich bei sonstigen ältern Dichtern und Prosaikern, unter den letzteren z. B. bei Herodot. Der älteste Philosoph, bei dem *νοῦς* vorkommt, ist Xenophanes[3]), der bei Beschreibung der Gottheit sagt, dass sie eine sei, weder an Gestalt noch an Gedanken den Menschen vergleichbar. Hier steht freilich *νόημα*, offenbar das Product des *νοῦς*, indem die Menschen Verschiedenartiges denken sollen, die Gottheit aber einheitliche Gedanken hat,

---

1) Metaph. I, 8. 989 b 19: *ὥστε λέγεται* (bei Anaxagoras) *οὔτ' ὀρθῶς οὔτε σαφῶς*. De an. I, 2. 404 b 1: *Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν*.

2) Wenn Siebeck, Gesch. d. Psychol. I, 1, S. 18, sagt, bei Homer stehe auf der Seite des Verstandes in engerer Bedeutung neben den *φρένες* der *νοῦς*, so ist dies ganz richtig, sofern das »in engerer Bedeutung« heissen soll, dass *νοῦς* noch in mancher andern Bedeutung gebraucht werde.

3) Ich halte es für geboten, die früheren Philosophen auf den Gebrauch von *νοῦς* hin anzusehen, damit man beurtheilen kann, wie weit Anaxagoras an diese angeknüpft hat.

Digitized by Google

wenn man die Lehre des Xenophanes consequent fassen will, sich selbst nur denken kann. Das Zeitwort *νοεῖν* braucht dann der Dichterphilosoph in dem bekannten Verse:

οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ[1]*, οὖλος δέ τ' ἀκούει,*

und ferner das Substantivum selbst, indem er von der Gottheit sagt:

ἀλλ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει[2].

Obgleich sich Xenophanes ersichtlich und absichtlich Mühe giebt, Anthropomorphismen von der Gottheit fern zu halten, fällt er doch in solche wieder zurück, wenn er ihr das, was ihm offenbar als das Höchste im Menschen galt, nämlich den Sinn oder den Geist, zuschreibt — unter einer andern Form konnte er sich eben die Gottheit nicht vorstellen, ein Hinweis bei diesem ersten Metaphysiker darauf, dass man bei allen, auch auf dem Wege der Speculation gewonnenen Bestimmungen der Gottheit doch nicht von dem Menschen loskommt.

Xenophanes giebt in dem letzterwähnten Vers dem *νοῦς* der Gottheit *φρήν* als Bestandtheil oder Eigenschaft, während sonst der *νοῦς* eher in den *φρένες* gefunden wird, so bei Homer Il. 9, 600:

ἀλλὰ σὺ μή μοι ταῦτα νόει φρεσί —,

wobei es auf körperliche Localisierung ankommt, oder auch Beides neben einander gestellt wird, z. B. Aristoph. Ran. 534:

ταῦτα μὲν τρὸς ἀνδρός ἐστι
νοῦν ἔχοντος καὶ φρένας,

in welcher Verbindung ein fasslicher Unterschied zwischen beiden kaum festzustellen sein wird, wie wir wohl auch »Sinn« und »Verstand« neben einander setzen, ohne genau zu trennen. Das *νόου φρενί* bei Xenophanes wird verschieden übersetzt,

---

1) Ob *νοεῖν* hier nicht wahrnehmen bedeutet, da es zwischen *ὁρᾶν* und *ἀκούειν* steht? Vgl. den bekannten Vers von Epicharm, wo Sehen und Hören eben Thätigkeit des *νοῦς* ist.

2) Freudenthal, Ueber die Theol. des Xenoph. S. 34, greift das *κραδαίνει* an, das allerdings nur »schütteln« bedeutet, und schlägt *κρατύνει* vor, das einen bessern Sinn zu geben scheint. Man vergleiche jedoch die empedokleischen Verse 395 f., auf die schon Brandis hinweist; da heisst es:

ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

Digitized by Google

so von Brandis [1]): »Sonder Mühe bewältigt sie Alles mit der Seele des Geistes«, was keinen rechten Sinn giebt, da man Seele als das Allgemeinere fassen und sie nicht dem Geiste zuschreiben wird. Zeller [2]) sagt einfach: »durch ihr Denken beherrscht sie Alles ohne Mühe«, und bringt also *φρήν* und *νόος* nicht gesondert zum Ausdruck. Franz Kern [3]) giebt den Vers wieder mit: »Ohne Bemühn lenkt Gott das All mit denkendem Geiste«, und hat wohl das Richtige getroffen: denn wörtlich muss die Verbindung *νόου φρενί* doch übersetzt werden: »mit dem Denken des Geistes« oder »mit dem Gedanken des Geistes«, so dass die Thätigkeit des Geistes damit angegeben wird. Freilich erwartet man nach dem gewöhnlichen Gebrauch eher *φρενὸς νόῳ*, aber bei dem Ineinandergehen der Bedeutung der beiden Wörter kann uns die Umkehr nicht sonderlich befremden.

Dass Xenophanes sein Seiendes oder seinen Gott als denkend bestimmt hat, abgesehen davon, dass er ihm Kugelform zugeschrieben, bezeugen uns verschiedentlichst die alten Berichterstatter, indem es von seinem Princip heisst: *πάντα νοεῖν* [4]), oder *σύμπαντά τ'εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ἀΐδιον* [5]), oder das Eine und Seiende als *λογικόν* bezeichnet wird [6]), oder der Philosoph seinen Gott als *νοερώτερον ἢ ἐνόημα* gebildet haben soll [7]). Was die bei Diogenes [8]) dem Xenophanes zugeschriebenen Worte: *τὰ πολλὰ ἥσσω νοῦ εἶναι*, bedeuten sollen, ist nicht ganz klar, wahrscheinlich, dass die Vielheit der Einzeldinge unter der Herrschaft des göttlichen *νοῦς* stehe, was dem Sinne nach mit dem oben citierten Vers zusammenfiele [9]).

Dies steht nun aus den Fragmenten des Xenophanes und aus den Berichten über ihn fest, dass er zwar das Denken seines Gottes sehr bestimmt ausgesprochen und betont hat, dass er aber weit davon entfernt gewesen ist, dasselbe zu hypostа-

---

1) Gesch. d. Entwick. u. s. w. I, 82.
2) Ph. d. Gr. I⁴, 491.
3) Ueb. Xenoph. v. Koloph., 7.
4) Simplik. Phys. 6, a, wo das *πάντα* Neutrum des Pluralis ist.
5) Diog. IX, 19.
6) Sext. Hyp. Pyrrh. I. 25, Gal. Hist. ph. 7.
7) Timon bei Sext. Hyp. Pyrrh. I, 224. S. dazu Wachsmuth, Sillogr. Gr. 149.
8) A. a. O.
9) S. auch Zeller. I⁴, 491, 1.

Digitized by Google

sieren. Es ist das Denken die eine Seite an seinem Princip, die namentlich durch das *οἶλος νοεῖ*[1]) zum deutlichen Ausdruck kommt, die andere ist die Ausdehnung und Körperlichkeit. Wenn er auch diesen Parallelismus nicht genauer formuliert, noch weniger weiter ausgeführt hat, so ist er bei ihm doch anzuerkennen, und Xenophanes ist so ein früher Vorläufer Spinozas, mehr als sein grosser Schüler Parmenides, der zwar andere wichtige Prädicate an dem Seienden hervorhob, namentlich dass es ein continuierliches Ganzes sei, ungeworden und unvergänglich, aber gerade die Geistigkeit desselben nicht betonte. Wenn es auch auf eine Art Identität des Denkens und Seins bei ihm hinauskommt in den bekannten Worten:

— — *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,*

so beruht diese darauf, dass nur das Seiende gedacht werden kann, das Nichtseiende nicht Object des Denkens ist; aber dieses Denken liegt im Bewusstsein des Menschen und ist nicht etwa ein kosmisches. Die Substantiva *νόος*, *νόημα*, und das Verbum *νοεῖν* kommen bei Parmenides vor, aber immer werden sie auf den Menschen bezogen, nicht auf das Seiende als Subject. Auch der Vers:

τωὐτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα,

bedeutet nicht etwa, dass Sein zugleich Bewusstsein an sich sei, sondern nur, dass, wenn etwas gedacht werde, dies auch ein Seiendes treffe[2]), wie sich aus den folgenden Worten deutlich ergiebt:

— — — *οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος*
εὑρήσεις τὸ νοεῖν — — —.

---

1) Geistige Thätigkeit ist *νοεῖν* immer, wenn es auch »wahrnehmen« bedeutet.

2) Ich kann so der Fassung Windelbands nicht beipflichten, der in seiner Geschichte der alten Philos. 154 schreibt: »wie für Xenophanes, so fällt auch für ihn (Parmenides) in diesem Welt-Gott, dem abstracten Sein, Körperlichkeit und Geistigkeit völlig zusammen: *τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα*«. Vgl. auch seine Gesch. d. Philos. 29. Das Citat: *τὸ γὰρ πλέον* etc. besagt das keineswegs, was es besagen soll. Windelband muss unter *πλέον* das Volle, gleich dem Seienden, im Gegensatz zu dem *κενόν* verstehen, und in dieser Bedeutung kommt es allerdings sonst bei Parmenides vor. Aber hier, in dem Theile *τὰ πρὸς δόξαν*, ist *πλέον*, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, und wie es auch Theophrast de sensu 3 f., u. A. fassen als das überwiegende Element in der Mischung des Menschen zu ver-

Digitized by Google

Der Antipode der Eleaten ist bekanntlich Heraklit, der im Gegensatz zu dem Unbewegtsein des eleatischen Princips die ewige Bewegung als das Schema der Natur und als Hauptbestimmung seines Urstoffes aussprach. Aber doch kommt er auf der andern Seite dem Xenophanes nahe. Sein Stoff hat neben dem Materiellen noch das Geistige oder wenigstens das Logische an und in sich. Der ganze Naturprozess ist nach Heraklit ein vernünftiger, sei es auch nur in der Art, dass er uns als solcher erscheint, ohne dass an eine subjective Vernunft in dem All gedacht werden dürfte; das Feuer, das sich nach Maassen entzündet und nach Maassen erlischt, hat in sich selbst Form und Ziel der Bewegung sowie der Veränderung; es ist eben ein logisches, sowie der Logos, der überall in den Dingen waltet, materiell ist. Beide Seiten sind in der Wirklichkeit der Dinge dasselbe in engster, ungetrennter Vereinigung, wohl in der denkenden Abstraction von einander zu sondern, aber in Wahrheit Eins, wie Xenophanes die Materialität und zugleich das Denken von seinem Gott ausgesagt hatte. Nur waltet bei dem Letztern das Anthropomorphische mehr vor als bei Heraklit, der von einem als subjectiv aufgefassten Denken bei seinem Feuerlogos nicht redet, auch nicht von einer selbstbewussten Intelligenz, während Xenophanes in diesen Beziehungen seinen Gott dem Menschen nähert. Pantheisten sind sie beide, wenn man sie unter eine solche Bezeichnung fassen will, aber bei dem Einen liegt Nachdruck auf dem Denken des einen Princips, bei dem Andern auf dem göttlichen, vernünftigen Process in der Welt.

In Folge dessen legt auch Heraklit seinem Stoff nicht das *νοεῖν* zu, in dem offenbar das subjective Moment vorwaltet; er nennt die geistige Seite desselben nicht *νοῦς*, sondern *λόγος*, worin viel mehr als in dem ersteren die Bedeutung: gesetzliche Ordnung, vernünftiges Verhältniss liegt, ohne dass damit die ordnende Intelligenz unmittelbar gefordert ist. Das Wort *νοῦς* braucht Heraklit einige Male, wenn er vom menschlichen Ver-

---

stehen; nach diesem »Vorherrschenden« gestaltet sich das Denken. Wenn man es sogar nicht als *ὑπερβάλλον*, wodurch es Theophrast erklärt, fassen wollte, sondern als Volles, als Erfüllendes, so müsste es immer das Element sein, wovon der einzelne Mensch seiner physischen Beschaffenheit nach besonders erfüllt ist, wonach sich auch die Qualität seines Denkens richtet, und nicht das *ἐόν* überhaupt.

Digitized by Google

stande und Denken spricht, so in der bekannten Missbilligung des Vielwissens[1]: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*, wobei Xenophanes noch als abschreckendes Beispiel nebst Andern dienen muss. Auch stellt er *νοῦς* mit *φρήν* zusammen, indem er fragt[2]: *τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν*; einmal[3] bringt er *νόος* in Verbindung mit dem *ξυνόν*, das sonst bei ihm der *λόγος* ist: *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως*, wobei das beabsichtigte Wortspiel *ξὺν νόῳ* und *ξυνῷ* zu bemerken ist. Offenbar wird hier der *νοῦς*, mit dem der Einzelne sprechen soll, als ein Theil des allgemeinen *λόγος*, der auch in allen Menschen zu finden ist und zum Durchbruch kommen sollte, gefasst, wie das *φρονέειν* als *ξυνόν* bezeichnet wird, obgleich nach einer andern Aeusserung Heraklits die meisten Menschen dahinleben, als hätte jeder seine eigne *φρόνησις*. Jedenfalls hütet sich Heraklit, sein kosmisches vernünftiges Princip *νόος* zu nennen, freilich noch mehr, es ausserhalb seines Stoffes existieren und wirken zu lassen.

Ganz anders Anaxagoras, der vermuthlich den Heraklit kannte, sich vielleicht sogar in bewussten Gegensatz zu ihm stellte, wenn man auch in seinen Fragmenten keine directen Anspielungen auf den grossen Ephesier entdecken kann. Es ist nicht zu glauben, dass Anaxagoras in Athen, wo die Schrift Heraklits, wie wir wissen, bekannt war, diese gar nicht zu Gesicht bekommen haben sollte, zumal er mit sonstiger philosophischer Litteratur sicherlich vertraut war[4]. So sehr er Hinneigung zu den Eleaten hatte, dessen Lehre von der Unveränderlichkeit des Seienden er wie Empedokles annahm, indem er den Griechen vorwarf, sie hätten keine richtige Ansicht von Werden und Vergehen, so sehr hebt er sich von der Reihe der ionischen Physiologen und Hylozoisten, deren letzter und grösster Heraklit war, ab. Nicht der Stoff hat Leben und Bewegung in sich, so dass er als von Ewigkeit her bewegt, vielleicht nach bestimmten

---

1) Fragm. 16, Bywater.
2) Fragm. 111.
3) Fragm. 91.
4) S. dazu auch Zeller I 4, 944, der zwar mit Recht bemerkt, dass schlagende Berührungspunkte mit Heraklit im Einzelnen fehlen, aber doch annimmt, dass Anaxagoras den Heraklit gekannt habe.

Digitized by Google

immanenten Gesetzen, gedacht werden muss, sondern von Aussen durch ein denkendes und bewegendes Princip kommt die Bewegung und Ordnung in ihn. Das Denken war allerdings schon vor Anaxagoras, wie wir gesehen haben, dem Stoffe beigelegt worden, auch die vernünftige Ordnung, aber eben in und an dem Stoffe. Mit den früheren Annahmen glaubte Anaxagoras die Welt nicht erklären zu können: abweichend von den Eleaten erkannte er die Vielheit des Seins und die factische Bewegung desselben an; andererseits glaubte er im Gegensatz zu den Hylozoisten nur eine Ortsveränderung annehmen zu dürfen, wie Empedokles. Während dieser für die Umstellungen im Raum freilich schon besonders wirkende Principien für nöthig gehalten hatte, sie aber noch nicht als denkend oder mit Vernunft begabt bestimmte, nahm Anaxagoras wie Heraklit eine Ordnung in der Welt wahr, leitete diese aber aus dem Stoffe selbst nicht her, sondern von einem ausser demselben stehenden denkenden und ordnenden Princip. Der Dualismus war so wie bei Empedokles gegeben, aber im Unterschied zu diesem stand auf der einen Seite ein Denkendes, worin sich eine gewisse Anlehnung an Xenophanes wieder kund giebt.

Dieser Dualismus zwischen Stofflichem und Denkendem oder geistiger Kraft war nun für Anaxagoras vorgebildet in dem gewöhnlichen Bewusstsein, wie ich oben schon andeutete, und zwar hier in der Auffassung des Menschen [1]), der in sich zweierlei zu vereinigen schien, einmal den Körper und dann die Seele, die sich von ihm trennt, und wenn sie auch als Schattenbild des Körpers vorgestellt wird, doch die Erinnerung, das Denken behält in ihrer Sonderung von dem todten Körper. Zugleich wird von der denkenden Seele das menschliche Handeln ordnungsgemäss bestimmt und geleitet — so lag es wohl nahe, das zweckvolle Denken zu hypostasieren und es sich als neben dem Stoff bestehend, aber auf denselben einwirkend, vorzustellen. So glaube ich, dass auf die Annahme und die Gestaltung des *νοῦς* bei Anaxagoras neben den ihm vorausgehenden Denkern Xenophanes, Heraklit, Empedokles, auch die populären anthropologischen Vorstellungen Einfluss gehabt haben. Welch'

---

1) Worauf Dümmler, Akademika 103, die Ansicht stützt, seine dualistische Kosmogonie habe Anaxagoras dem verbreiteten Mysterienglauben entnommen, ist nicht zu ersehen.

Digitized by Google

kühnen und bedeutenden Schritt Anaxagoras mit seinem *νοῦς* freilich nach vorwärts that, kann man an seinen unmittelbaren Nachfolgern sehen, die zwar Manches von ihm annahmen, aber sich von früheren Anschaungen nicht losmachen konnten.

Die Bestimmungen über den *νοῦς* in den Fragmenten des Anaxagoras sind nun im Ganzen dürftig, obwohl gerade das längste Stück, das uns Simplikios aus dem Werke des Anaxagoras aufbewahrt hat [1]), von ihm handelt, und er auch in einigen anderen Fragmenten noch berührt wird. Zunächst heisst es da von ihm: Während alles Übrige Theil an allem Andern habe, sei er unendlich, von keinem andern Dinge abhängig, sondern sein eigener Herr, keinem andern Dinge beigemischt, allein sei er selbst für sich; denn wenn er nicht für sich sei, sondern einem Andern beigemischt, so habe er an allen Dingen Theil [2]). Mit diesen Worten soll in verschiedener Weise ausgesprochen werden, dass der Geist in voller Selbständigkeit allem Übrigen gegenübersteht, anders ist als alles Andere. Alle andern Dinge oder Gegenstände enthalten Theile von allem Andern in sich, es ist Alles in jedem [3]). Nicht nur vor der Weltbildung war Alles auf das Innigste mit einander verbunden und unter einander gemengt, so dass kein bestimmter Stoff erkennbar gewesen wäre, sondern auch nach derselben während der Weltentwickelung ist es eben so. Zwar findet bei dem Beginn der Welt eine Trennung des nach Gestalt, Farbe, Geschmack, Geruch (*ἡδονάς*) Verschiedenartigen statt und zugleich ein Zusammentreten des Gleichartigen, aber trotzdem sind in den bestimmten und als solche wahrnehmbaren Stoffen noch Theile von allem Andern enthalten, weil sich Anaxagoras nur auf diese Weise einen Übergang aus dem einen Stoff in den andern denken kann. Allein der *νοῦς* hat weder vor der Weltbildung an dem *ὁμοῦ πάντα* theilgenommen, noch ist er später als vertheilt in die verschiedensten Stoffe zu denken. Wenn er einem beigemischt wäre, müsste er Theil an Allem haben, wäre nicht nur in allen

---

1) Fragm. 6 bei Mullach.

2) Zu Anfang des Fragments: *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστι· εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχε ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ.*

3) Fragm. 5: *ἐν παντὶ παντος μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ.*

Digitized by Google

Dingen, sondern hätte auch alle Dinge in sich, was seine Selbständigkeit verneinen würde. So nimmt er eben allem Andern gegenüber eine ganz verschiedene Stellung ein, und wenn man ihn räumlich denken wollte, müsste man ihn sich ausserhalb der stofflichen Welt vorstellen[1]).

In späteren Berichten und Beurtheilungen wird der *νοῦς* des Anaxagoras unvermischt (*ἀμιγής*), leidenlos, unveränderlich (*ἀπαθής*), einfach (*ἁπλοῦς*) genannt[2]). Anaxagoras mag diese Prädicate ihm nicht selbst zugeschrieben haben, sie mögen von Aristoteles herrühren, der die Art, wie er seinen *νοῦς* fasste, auf den ihm zum Vorbild dienenden anaxagoreischen übertragen haben wird[3]), aber sie ergeben sich aus seinen Bestimmungen des *νοῦς* unmittelbar. Über *ἀμιγής* ist nichts weiter zu sagen; aus den Worten des Anaxagoras sieht man deutlich, welchen Werth er darauf legte, seinen *νοῦς* von der Vermischung mit anderen Dingen auszunehmen. *Ἀπαθής*, unbeeinflusst zunächst,

---

1) Fragm. 6 gegen Ende: *μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι. παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλην νοῦ.* Fragm. 12 für die räumliche Existenz des *νοῦς* heranzuziehen, ist bedenklich, da es sehr verderbt ist. Es lautet in der Überlieferung: *ὁ δὲ νοῦς ὅσα ἐστί τε κάρτα καὶ νῦν ἐστιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πολλὸ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις.* Der Correctur von Diels kann ich nicht zustimmen, am annehmbarsten scheint mir der Vorschlag Schaubachs S. 128: *ὁ δὲ νοῦς, ὅσα ἐστί τε κάρτα καὶ νῦν ἐστι, κινεῖ καὶ τὰ ἄλλα πάντα κτλ.*

2) Arist. Phys. VIII, 5. 256^{b} 25: *Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι.* De an. I, 2. 405^{a} 13: *ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν.* Ibid. III, 4. 429^{a} 18: *ὀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ.* Als Begründung setzt Aristoteles selbst hinzu: *παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει, ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην.* Ebd. 429^{b} 22: *ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας.* Vgl. von Späteren, die mit ihren Äusserungen zumeist von Aristoteles abhängen: Alex. Aphrod. Metaph. 52, 27: *ὁ γὰρ νοῦς ἁπλοῦς ὢν κατ' αὐτὸν (Ἀναξαγόραν) καὶ ἀμιγής.* Sophon. de an. 15, 23. 133, 25. Auch bei Cicero, de nat. Deor. I, 11, heisst die mens des Anaxagoras aperta, (d. h. nicht durch Materie oder einen Körper verdeckt) simplexque, Prädicate, die das *ἀμιγής* und *ἁπλοῦς* wiedergeben sollen. S. Diels, Doxogr. 532. Andere Stellen s. bei Zeller I^{4}, 886, 1, und bei Schaubach, 104.

3) So ist der *νοῦς* (der *ποιητικός*, um diesen nicht ganz correcten Ausdruck zu brauchen) bei Aristoteles de an. III, 5. 430^{a} 17: *χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής.*

Digitized by Google

scheint der νοῦς sein zu müssen, weil bei einem πάσχειν seinerseits eine Berührung von aussen angenommen würde; diese ist aber durch das αὐτοκρατές und ebenso durch das absolute Fürsichsein ausgeschlossen. Sodann wird der νοῦς, was weiter im ἀπαθής liegt, auch unveränderlich sein[1]), da ja, sollte er sich verändern, nach der sonstigen Lehre des Anaxagoras, eine Vermischung des νοῦς mit Anderm stattfinden müsste, die aber auf das Entschiedenste abgewiesen wird. Das ἁπλοῦς und das καθαρός folgt wiederum aus dem Unvermischtsein mit andern Dingen; der νοῦς hat nur eine und dieselbe Qualität in sich, und die Einfachheit und Reinheit ist nur die positive Fassung des ἀμιγής.

Mit den Bestimmungen, dass der νοῦς unvermischt und einfach sei, hängt auch die weitere zusammen, dass er sich durchaus gleich sei. Nachdem vorangegangen ist, dass nichts ausser dem νοῦς von dem Andern vollständig geschieden sei, wird hinzugefügt: »der νοῦς ist aber in seiner Gesammtheit gleichartig, sowohl der grössere, als der kleinere Theil; kein anderes aber von den unendlichen Dingen ist den andern gleich, sondern wovon das Meiste darin ist, das ist am deutlichsten, und das ist ein jedes und war es«[2]). Es unterscheiden sich die anderen Dinge wesentlich von einander durch die der Quantität nach verschiedene Mischung aller Stoffe unter einander, namentlich durch das Ueberwiegen des einen, da aber dem νοῦς überhaupt nichts Anderes beigemischt ist, muss er überall sich selbst gleich sein.

Jedenfalls ist durch diese wesentlichen Bestimmungen des νοῦς der Dualismus schon zum entschiedenen Ausdruck gekommen, indem das eine für sich Bestehende allen andern von einander abhängigen Dingen gegenübergestellt wird.

Besonders kann in der S. 12 angeführten Stelle des Ana-

---

1) Das ἀπαθής ist wahrscheinlich nicht nur als ἀναλλοίωτος zu fassen, s. Zeller I⁴, 886, 1, womit es bei Aristoteles oft verbunden ist, sondern überhaupt als: so beschaffen, dass keine Einwirkung von Aussen stattfindet; mit einer solchen wäre freilich immer eine Veränderung verknüpft. Hierin liegt zugleich, dass nicht etwa durch eine Einwirkung von Aussen das Wissen des νοῦς vermehrt wird, wie das ἀπαθής bei Aristoteles und Andern die Unmöglichkeit einer Affection der Sinne ausdrückt.

2) Fragm. 6 gegen Schl.: νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων· ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστι ὅμοιον, οὐδενὶ ἑτέρων ἐόντων, ἀλλ' ὅτεων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

Digitized by Google

xagoras noch auffallen, dass dem *νοῦς* das Prädicat »unendlich« zugesprochen wird, was zunächst von der unendlichen Ausdehnung verstanden und damit so gedeutet werden könnte, dass der *νοῦς* alle Dinge in sich fasste und demnach räumlich wäre. Was ist nun *ἄπειρος* bei Anaxagoras? Sogleich im Anfang seiner Schrift werden die *πάντα χρήματα* vor der Weltbildung *ἄπειρα* genannt in Bezug auf Menge und Kleinheit[1]), was nicht misszuverstehen ist. Es giebt unendlich viel solcher *χρήματα* und sie sind unendlich klein, welch' Letzteres noch durch den Zusatz: »Auch das Kleine ist unendlich«, d. h. eben in seiner Eigenschaft als Kleines, noch erklärt wird, und eben wegen dieser unendlichen Kleinheit der letzten Theilchen hätte nichts wahrgenommen werden können. Mit dieser erwähnten zweifachen Unendlichkeit hat offenbar die Unendlichkeit des *νοῦς* nichts zu thun. In demselben Fragment, also unmittelbar nach den ersten Sätzen der Schrift, werden auch unendlich genannt Luft und Äther, da sie Alles umfassen, indem hinzugesetzt wird, diese Beiden seien die grössten in der Gesammtheit der Dinge an Menge und Grösse[2]). Man sieht leicht, dass hier »Unendlich« nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen ist, da sich ja die beiden Stoffe, Luft und Äther, schon gegen einander abgrenzen müssen. Sodann wird auch das Umfassende, aus dem sich Luft und Feuer ausscheiden, unendlich der Menge oder Grösse nach genannt[3]), was aber nicht auffallen kann, da die *χρήματα*, als deren Mischung das *περιέχον* wohl zu denken ist, überhaupt unendlich an Menge sein sollen. Mit der Unendlichkeit der beiden erwähnten Stoffe wird es nun wohl die Bewandniss haben, dass sie nach aussen von nichts Anderem begrenzt sind, da sie alles Andere umfassen; jedenfalls ist hier die Unbegrenztheit der Ausdehnung nach verstanden.

Wenn der *νοῦς* nun aber unendlich sein soll, so kann dies nicht bedeuten, dass er in seiner positiven Ausdehnung kein Ende oder keine Grenze habe, da von einer Ausdehnung bei ihm

---

1) Fragm. 1: *ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν.* Vgl. auch Ende von Fragment 6; *ἀπείρων ἐόντων* (die *χρήματα*). Fragm. 4: *καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοισι.*

2) Fragm. 1: *πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα. ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει.*

3) Fragm. 2: *καὶ γὰρ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ τὰ πολλὰ περιέχοντος καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος.*

Digitized by Google

gar nicht die Rede ist, sondern, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht[1]): da er keinen Theil von einem Andern in sich hat, und er auch in keinem Andern enthalten ist, giebt es auch keine Grenze für ihn; es steht nichts im Verhältniss des Abgrenzenden zu ihm, so dass man in dem ἄπειρον überhaupt die Negation der Ausdehnung finden kann. Es ist das ἄπειρον allerdings so gedeutet worden[2]), dass der νοῦς seine Macht über Alles ausdehne, dass ihm nichts verschlossen bleibe, was mit der sonstigen Bedeutung des νοῦς gut übereinstimmen würde: aber aus dem Zusammenhang, in dem das ἄπειρον steht, geht dies nicht hervor. Auch das unmittelbar darauf folgende αὐτοκρατές spricht nicht für diese Fassung, da es eben heisst: von nichts Anderem bestimmt, beeinflusst, alles Andere spricht aber dagegen[3]).

Gehen wir nun weiter in der Feststellung der Prädicate für den νοῦς, so finden wir, dass er das feinste von allen Dingen und das reinste sein soll[4]), Worte, die von vornherein kaum der Erklärung zu bedürfen scheinen und doch zu sehr verschiedenen Auffassungen geführt haben. Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass mit diesen Worten, wenn man sie oberflächlich ansieht, dem νοῦς allerdings eine besondere Stellung unter den Dingen eingeräumt, er aber doch noch zu den Dingen gerechnet zu werden scheint, zu den Dingen, die ausgedehnt und stofflich sind. Müsste dies angenommen werden, so wäre zwar Anaxagoras immer noch Dualist zu nennen, aber doch nur in dem abgeschwächten Sinne, dass er einen feineren dem gröberen Stoffe

---

1) Fragm. 6 zu Anfang: τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι.

2) Zeller, I⁴, 887, 1: »Auch die Unendlichkeit, welche ihm beigelegt wird, scheint sich vorzugsweise auf die Macht des Geistes zu beziehen.« Vgl. auch Schaubach 101.

3) Vgl. auch Plat. Krat. 413 C: εἶναι δὲ τὸ δίκαιον, ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντα ἰόντα. Bei dem αὐτοκράτορα kommt es auch hier darauf an, dass der νοῦς mit nichts Anderem vermischt sei. Man könnte sich versucht fühlen, das διὰ πάντα ἰόντα auf das ἄπειρον in Fragm. 6 zu beziehen, aber es ist bei Platon von der weltbildenden Thätigkeit des νοῦς die Rede, vermöge deren er gleichsam allgegenwärtig sein muss, während diese an der betreffenden Stelle des Anaxagoras gar nicht in Betracht kommt.

4) Fragm. 6: ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον.

Digitized by Google

gegenübergestellt hätte, nicht viel anders, als dies später die Stoiker thaten, von denen berichtet wird, sie hätten zwei Principien angenommen, das thätige und das leidende. Freilich ist es bei diesen ein stofflicher Dualismus, der nur bei der Weltentwickelung hervortritt, während bei Anaxagoras der Dualismus von vornherein gegeben gewesen wäre, und nur bei der Weltbildung ein Einwirken des einen Stoffs auf den andern stattgefunden, vorher aber eine Beziehung der beiden zu einander nicht obgewaltet hätte.

Die Mehrzahl derer freilich, die über den νοῦς des Anaxagoras gehandelt haben, betrachten trotz dieser Stelle seinen νοῦς nicht als stofflich und ausgedehnt[1]; höchstens geben sie zu, dass Anaxagoras seinen Gedanken von der Immaterialität des Geistes nur unvollkommen zum Ausdruck gebracht, dass er in Ermangelung eines genau zutreffenden Wortes das unstoffliche und unkörperliche Wesen des Geistes angemessen der populären Vorstellung angedeutet habe[2]. Etwas weiter geht schon Zeller[3], der einräumt, Anaxagoras habe wirklich »ein unkörperliches Wesen, welches den Stoff bewegt und geordnet habe«, im Auge gehabt, da eben nur hierauf der stark betonte Vorzug des Geistes vor allem Andern beruhen könne, aber doch andererseits geneigt ist, zuzugeben, Anaxagoras möge sich seinen Geist wie »einen feineren, auf räumliche Weise in den dichten eingehenden Stoff« vorgestellt haben. Aehnlich meint Dilthey[4], dem Anaxagoras sei der νοῦς ein verfeinertes Stoffliches oder doch an der Grenze von Stofflichkeit noch befindlich gewesen. Entschiedener betont

---

1) S. z. B. Schaubach, S. 103, wo es heisst: quaeritur, num haec epitheta tropice an proprie intelligenda sint. Praeferenda esse videtur prior ratio, quandoquidem alioquin aperte sibi repugnaret etc. Andere Frühere, die den Sinn der Worte ebenso wie Schaubach auffassen, siehe ebendas. Sehr entschieden tritt kürzlich Freudenthal, Ueb. d. Theologie des Xenophanes, S. 46 für die Immaterialität des νοῦς ein.

2) Z. B. Breier 63 f. Unsicher ist Schömann zu Cic. de nat. Deor. I, 11, und ich selbst meine auch noch, Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Philos. I[7], 83: aus den Worten: λεπτότατον u. s. w., scheine hervorzugehen, dass Anaxagoras noch nicht zum vollen und bewussten Dualismus zwischen Geist und Materie gekommen sei, sondern den Geist noch als materiell gefasst habe. Bei genauer Untersuchung bin ich zu anderer Ansicht gelangt.

3) Ph. d. Gr. I[4], 888, (s. auch ebd. Anm. 6). Es wird freilich durch die Fassung Zellers ein Widerspruch in die Lehre des Anaxagoras selbst hineingebracht.

4) Einleit. in d. Geisteswissensch. I, 207.

Digitized by Google

die Stofflichkeit des anaxagoreischen *νοῦς* Fr. Kern[1]), welcher meint, es lasse sich aus den Fragmenten und den Berichten zuverlässiger Zeugen nicht erweisen, dass »Anaxagoras ein materielles, räumlich nicht Ausgedehntes gelehrt habe«. Am entschiedensten tritt für Materialität des *νοῦς* neuerdings Windelband ein[2]), nach welchem Anaxagoras in einem unter den zahlreichen *χρήματα* die gemeinsame Ursache der Bewegung für alle übrigen fand, und der »Geist des Anaxagoras, weit davon entfernt, ein immaterielles Princip zu sein, vielmehr ein körperlicher Stoff ist, aber freilich ein ganz exquisiter«. Anaxagoras sei mit seinem *νοῦς* dem Immateriellen kaum einen Schritt näher gekommen, als Anaximenes mit seiner Luft und Heraklit mit dem Feuer. Man übersetze *νοῦς* vielleicht am besten mit »Denkstoff«, er stelle in dem Makrokosmos wie in dem Mikrokosmos den *λόγος* dar, habe alle Functionen des heraklitischen Feuers.

Was die letzte Behauptung anlangt, so muss diese zunächst mehr als gewagt erscheinen, da sich bekanntlich das heraklitische Feuer umwandelt in Alles und wieder aus Allem wird. Das ist doch wohl seine Hauptfunction, während von einer qualitativen Veränderung des anaxagoreischen *νοῦς* im vollsten Gegensatz dazu unbedingt nicht die Rede sein kann. Eine solche Umwandlung weist eben Anaxagoras auf das entschiedenste ab, wenn er von seinem *νοῦς* sagt, er bleibe sich selbst ganz gleich, vielleicht mit unmittelbarer Beziehung auf die Veränderungen des heraklitischen Feuerlogos. Es ist gerade zwischen der Thätigkeit zweier Principien, die ihrer Bezeichnung und auch ihrer sichtlichen Wirkung nach, viel Aehnlichkeit mit einander zu haben scheinen, kaum ein grösserer Gegensatz denkbar, als zwischen dem heraklitischen *λόγος* und dem anaxagoreischen *νοῦς*, zumal der *λόγος* nie als ein für sich bestehendes Wesen von Heraklit gedacht wird, sondern sich nur in dem Feuer findet oder die andere Seite des Materiellen ist. Den anaxagoreischen *νοῦς* überhaupt

---

1) Üb. Xenoph. v. Koloph. S. 11 u. S. 24, Anm. 69. Ähnliche Auffassungen Älterer s. bei Schaubach, 104.

2) Gesch. d. alt. Philos., 165 f., u. Gesch. d. Philos., 41, wo es ohne weitere Ausführung heisst: »da kam der *νοῦς*, der Vernunftstoff hinzu und setzte sie (die Elemente) in geordnete Bewegung«. Nach Windelband hat Aristoteles an der Stelle, wo Anaxagoras der Besonnene, gegenüber den Früheren, genannt wird, denselben schon zu sehr im Sinne der immateriellen Geistigkeit gedeutet.

Digitized by Google

in Verbindung mit den Principien der ionischen Hylozoisten zu bringen, scheitert vollständig an seiner Unveränderlichkeit, während gerade der fortwährende Uebergang des Einen in das Andere aus dem ursprünglichen Element heraus zu den charakteristischen Lehren der Früheren gehört.

Prüfen wir nun diese ganze Auffassung von der Stofflichkeit des anaxagoreischen *νοῦς*, so scheint vor allem für sie der Umstand bestimmend gewesen zu sein, dass Anaxagoras den *νοῦς* zu den *χρήματα* rechnet: Sind diese, wie angenommen wird, stofflich, so ist es der *νοῦς* auch. Da fragt es sich, ob wirklich Alles, was bei Anaxagoras *χρῆμα* heisst, von ihm als materiell gedacht wird. Bei näherem Zusehen werden wir finden, dass dies nicht der Fall ist, dass er wenigstens den *νοῦς* nicht zu den *χρήματα* rechnet, die er sich bestimmt als materiell vorstellt. Sogleich zu Beginn seiner Schrift heisst es: »Zusammen waren alle *χρήματα*«, es war da Alles in Allem, wie auch noch später in abgeschwächter Weise, jedenfalls war aber der *νοῦς* nicht dabei; denn von diesem betont ja Anaxagoras auf das nachdrücklichste, er sei in keinem Andern gefunden worden, er ist also von den *πάντα χρήματα*, die materiell sind, ausgeschlossen. Aehnlich heisst es in einem andern Fragment[1]): Ehe die Ausscheidung stattfand, war keine Farbe erkennbar, da dies die Mischung aller *χρήματα* verhinderte, die des Feuchten und Trockenen, des Kalten und Warmen, des Lichts und der Finsterniss. Alle materiellen Dinge bilden so eine Einheit, eine vollkommene Mischung, aber zu dieser gehört der *νοῦς* nicht.

Heisst nun der *νοῦς* aber dennoch *λεπτότατον πάντων χρημάτων*, so muss eben die Bedeutung von *χρῆμα* hier eine andere sein, als an den Stellen, wo von einer Mischung aller materiellen Urstoffe gesprochen wird. Es muss dann in weiterem Sinne gefasst sein, wie wir im Deutschen etwa auch »Ding« in engerer Bedeutung als Materielles und in weiterer als alles Mögliche oder Denkbare überhaupt gebrauchen. Dass aber *χρήματα* zu der damaligen Zeit in dieser Weise genommen wurde, sehen wir aus dem Anfang der protagoreischen Schrift *Καταβάλλοντες*, wo die *πάντα χρήματα*, deren Maass der Mensch sein soll, sogleich hinterher erklärt werden als *τὰ ὄντα* und *τὰ οὐκ ὄντα*, also

1) Fragm. 4: *πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων κτλ.*

Digitized by Google

χρῆμα sich auch auf das Nichtseiende, aber doch denkbare, mit erstreckt.

Ich gebe zu, dass man versucht ist, die χρήματα, deren feinstes der νοῦς sein soll, nach dem sonstigen Gebrauche bei Anaxagoras als Urstoffe zu fassen; wenn man aber berücksichtigt, wie es sich Anaxagoras angelegen sein lässt, durch die besprochenen Prädicate des Unvermischtseins, Fürsichseins, seinen νοῦς den Urstoffen gegenüberzusetzen, wie er Alles aufwendet, um ihm eine durchaus andere Stellung als den Urstoffen anzuweisen, wozu ausser den erwähnten Momenten noch das fernere gehört, dass der νοῦς allein thätig ist, Alles in Bewegung bringt und ordnet im vollen Gegensatz zu den nur gestossenen und überhaupt nur mechanisch bewegten sonstigen χρήματα, wenn man ferner erwägt, dass er ihn unter den stofflichen πάντα χρήματα nicht begreift, wird man doch eher geneigt sein, eine Inconsequenz im Gebrauche des Wortes χρήματα bei Anaxagoras einzugestehen, als ihn greller Widersprüche, die sonst herauskämen, zu zeihen.

Versteht man sich hierzu, so wird das λεπτότατον keine Schwierigkeiten machen, das freilich zunächst so gedeutet werden kann, als läge etwas Materielles darin, da λεπτός von zarten, feinen Stoffen und stofflichen Dingen gebraucht wird. Besonders in dem Superlativ würde man den Hinweis auf verschiedene Grade von Feinheit und Dünnheit finden und danach sagen können: Wenn auch der höchste Grad dieser Feinheit da ist, so ist damit noch lange nicht das qualitativ absolut Verschiedene, das rein Immaterielle, erreicht. So wird das λεπτότατον an der bekannten Stelle des platonischen Kratylos gefasst, wo bei der Besprechung dessen, was δίκαιον sei, zunächst Heraklitisierende angeführt werden[1]), die von dem durch alles andere in Bewegung Seiende noch Hindurchgehenden sagen, dass es τάχιστον und λεπτότατον sei. Dies sollen dann die Einen erklären als das Sonnenlicht, die Andern als das Feuer, wieder Andere als das Warme im Feuer. Also es ist hier offenbar von diesem Princip, wiewohl es das Dünnste und Feinste sein muss, doch das Stoffliche noch nicht ferngehalten. Allen diesen andern Erklärungen, sie verlachend, gegenüber tritt der auf, der das Gerechte als den νοῦς des Anaxagoras ansieht, mit den Prädicaten

1) 412 f.

Digitized by Google

der vollen Selbständigkeit und des absoluten Unvermischtseins [1]), der freilich auch durch Alles hindurchgehe, so dass die etymologische Erklärung des *δίκαιον* aufrecht erhalten bleibt. Es wird aber an dieser Stelle, worauf ich hier sogleich hinweisen will, der *νοῦς* des Anaxagoras mit einem gewissen Nachdruck den vorher erwähnten Erklärungen des *δίκαιον*, die es stofflich gefasst hatten, entgegengesetzt, woraus hervorzugehen scheint, dass er nichts Stoffliches mehr an sich habe.

In Betreff des *λεπτόν* ist weiter zu bemerken, dass es keineswegs nur von stofflichen Gegenständen gebraucht wird, im Gegentheil: bei Homer schon heisst *λεπτή* die *μῆτις*, die man sich doch gewiss nicht als materiell vorstellen will. Und wenn man ferner darauf Nachdruck legte, dass in dem Superlativ eine Vergleichung des *νοῦς* mit weniger feinem Materiellen ausgedrückt sei, woraus zugleich hervorgehe, dass der *νοῦς* selbst doch noch unter das Stoffliche gefasst werde, so könnte man dasselbe sagen betreffs des *καθαρώτατον*, das neben dem *λεπτότατον* steht. Was heisst dies Erstere? Nach dem ganzen Zusammenhang kann man es nicht etwa in sittlicher Bedeutung fassen, die überhaupt bei Anaxagoras selbst betreffs des *νοῦς* nicht hervortritt, sondern es muss verstanden werden als: lauter, unvermischt, soviel wie *ἀμιγές*. Da der Superlativ gebraucht ist, nicht der Positiv, welchen letzteren Aristoteles von dem anaxagoreischen *νοῦς* aussagt [2]), könnte man annehmen, der *νοῦς* sei nur relativ rein, weniger mit Anderm gemischt als die sonstigen *χρήματα*. Dies wird aber sehr entschieden durch seine andern Bestimmungen ausgeschlossen, so dass nichts übrig bleibt, als anzunehmen, Anaxagoras habe den Superlativ gebraucht, um jeden Gedanken an eine Vermischung mit andern Stoffen abzuweisen, um das, wozu das einfache *καθαρόν* hingereicht hätte, sogar geeigneter gewesen wäre, nur noch stärker und gewisser auszudrücken. Ist man so genöthigt, dies bei *καθαρώτατον*, das sich mit auf *πάντων χρημάτων* bezieht, zuzugeben, so ist kein Grund vorhanden, den Superlativ *λεπτότατον* nicht in derselben Weise zu erklären. So wird man schliesslich zugeben, dass *λεπτότατον πάντων χρημάτων* ein zwar nicht ganz adäquater Ausdruck für das sei, was Anaxagoras damit sagen will, aber doch weit davon

1) 413 C: *αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον.*
2) De an. I, 2. 405ª 17.

Digitized by Google

entfernt sei, als brauchbares Zeugniss für seine Auffassung des *νοῦς* als etwas Materiellen zu dienen. Es ist ja richtig, dass Anaxagoras seinen Geist in den uns noch überlieferten Fragmenten nicht geradezu als unkörperlich bezeichnet hat; aber selbst wenn dieser Ausdruck, der allerdings bei Platon von den Ideen gebraucht wird[1], sich bei Anaxagoras auf den *νοῦς* angewandt fände, so wäre damit nicht die volle Gewähr für das Unstoffliche gegeben; denn z. B. bei Melissos soll das Eine nach seinem eigenen Ausspruche[2] keinen Körper haben, und dennoch scheint er es nach Aristoteles[3] als stofflich bezeichnet zu haben, wie auch bei Aristoteles selbst der Begriff der *ὕλη* sich keineswegs mit dem des *σῶμα* deckt, dieser Philosoph sich vielmehr eine *ὕλη ἀσώματος* vorstellen kann[4]. Um alles Stoffliche mit einem Worte auszuschliessen, hätte Anaxagoras *ἄϋλος* oder *ἄνυλος* brauchen müssen, das allerdings bei Aristoteles vorkommt[5], aber sonst sich nicht gar häufig in der griechischen Philosophie findet.

Wenn er dies auch von seinem *νοῦς* nicht ausgesagt hat, auch nicht hat aussagen können, da *ὕλη* in dieser älteren Zeit, sogar bei Platon, noch nicht für Stoff im Allgemeinen vorkommt, so ist doch sonst das Mögliche von ihm im Ausdruck und dem Sinne nach geschehen, um den *νοῦς* als etwas durchaus Unstoffliches und auch Unkörperliches erscheinen zu lassen. —

Doch man glaubt, auch den bekanntesten Schüler des Anaxagoras, den Archelaos, mit seiner Umwandlung der anaxagoreischen Lehre als Zeugen für die Stofflichkeit und räumliche Ausdehnung des *νοῦς* anführen zu können, indem man meint, wenn dieser den Dualismus nicht voll anerkenne, so sei daraus ein Rückschluss auf die Lehre des Anaxagoras selbst erlaubt[6]. Was wissen wir nun über die Lehre vom Geist bei diesem Archelaos?

---

1) Soph. 246 B: *νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη.* Vgl. auch Phileb. 64 B: *καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος.*

2) Fragm. 16, Mullach: *Ἓν δὲ ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν.*

3) Metaph. I, 5. 986b 18: *Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην.*

4) Z. B. Metaph. I, 7. 988a 25: *ἐάν τε σῶμα, ἐάν τε ἀσώματον τιθῶσιν (τὴν ὕλην).*

5) Nach Bonitz Index nur einmal, De gen. et corr. I, 5. 322a 28: *ἄϋλος δύναμίς τις ἐν ὕλῃ.*

6) Frz. Kern a. a. O.

Digitized by Google

Eigentlich sehr wenig Sicheres. Schon betreffs der ursprünglichen Mischung lauten die Nachrichten verschieden. Theophrast und Andere[1]) lassen ihn die unendlichen und verschiedensten Urstoffe annehmen wie Anaxagoras, dagegen berichten Sextus[2]) und Pseudo-Plutarch[3]), Archelaos habe die Luft als Princip hingestellt, was sich freilich zur Noth noch mit der Angabe der Ersteren vereinigen lässt, aber dies geht kaum bei dem, was folgt, wenn Pseudo-Plutarch weiter berichtet, auch die Verdünnung und Verdickung der Luft, d. h. Feuer und Wasser, gehörten bei Archelaos zum Princip, womit eine entschiedene Abweichung von Anaxagoras und Annäherung an die alten Ionier angezeigt ist. Viel weniger ist diese letztere fühlbar bei der Bestimmung des Verhältnisses, in dem der *νοῦς* zur Materie steht, soweit uns über dasselbe Berichte vorliegen. Zunächst heisst es bei Clemens[4]), dass Archelaos ganz in der Art des Anaxagoras dem *νοῦς* die Macht über die unendliche Menge des Stoffs gegeben, demnach ihn als etwas Selbstständiges angesehen habe; ebenso finden wir bei Philoponos[5]), dass nach Archelaos das Ganze von dem *νοῦς* bewegt sei. Auch bei Stobaios[6]) treffen wir die Trennung zwischen Stoff und *νοῦς*, die zwar beide als Gott bezeichnet werden, d. h. wahrscheinlich als das Ewige, aber darauf wird der *νοῦς* noch besonders genannt, also von dem Stoff gesondert. Eine wesentliche Verschiedenheit des Archelaos von seinem Lehrer zeigt sich freilich darin, dass er nach dem Bericht des Hippolytos[7]) dem *νοῦς* von vornherein eine Mischung innewohnen liess oder nach Augustins Angabe[8]) lehrte,

---

1) Nach Simpl. Phys. 7 a o. Ebenso Andere, z. B. Hippolytos Refut. I, 9: *οὗτος (Ἀρχέλαος) τὴν μῖξιν τῆς ὕλης ὁμοίως τῷ Ἀναξαγόρᾳ τάς τε ἀρχὰς ὡσαύτως.* S. dazu Zeller I⁴, 928.

2) Math. IX, 360.

3) Plac. phil. I, 3, 6. Ganz gleich Justin, Cohort. 3.

4) Cohort. 43 D, Sylb.

5) De an. B 16 m: Archelaos soll mit Andern lehren *τὸ πᾶν ὑπὸ νοῦ κεκινῆσθαι.*

6) Ecl. I, 56: *Ἀρχέλαος ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν, οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν.* Die letzten Worte, denen dann bei Stobaios sogleich die Angabe über Anaxagoras folgt: *νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν*, sind mit den sonstigen Berichten über Archelaos nicht zu vereinen.

7) Refut. I, 9: *οὗτος (Ἀρχέλαος) δὲ τῷ νῷ ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μῖγμα.*

8) De civit. Dei VIII, 2: Anaxagorae successit auditor eius Archelaus: etiam ipse de particulis inter se similibus, quibus singula quaeque fierent,

Digitized by Google

in der Mischung der Urstoffe sei der Geist, der diese Theilchen alle durch Verbindung und Trennung in Bewegung setze. Nach diesen letzten beiden Berichterstattern ist die Reinheit des νοῦς von jeglicher Vermischung nicht gewahrt, und damit ist der Dualismus des Anaxagoras allerdings wesentlich abgeschwächt, aber die Zweiheit der Principien ist doch nicht aufgegeben, etwa so, dass der νοῦς als identisch mit Stoff oder an ihm nur haftend gedacht werden müsste. Hiernach scheint Archelaos als Schüler des Anaxagoras, für den wir ihn nach den Berichten der Alten halten müssen, sich in wesentlichen Stücken an seinen Lehrer angeschlossen, aber doch eine Hinneigung zu früheren Anschauungen, von denen sich das allgemeine Bewusstsein nicht sogleich losmachen konnte, gehabt zu haben, und dann scheint er sich wegen Mangels an logischer Schärfe bei der Ausbildung seiner Kosmologie der Widersprüche, in die er namentlich mit der Lehre von der Verdichtung und Verdünnung fallen musste, nicht bewusst worden zu sein. Aber es lässt sich meines Erachtens nichts aus den Berichten über ihn verwenden, um den entschiedenen Dualismus des Anaxagoras anzufechten.

Anders wäre es mit Diogenes, wenn man diesen als Schüler des Anaxagoras anzusehen hätte, wovon aber nicht die Rede sein kann. Jedoch hat er höchstwahrscheinlich als jüngerer Zeitgenosse desselben Einiges von ihm aufgenommen, wie Simplikios berichtet[1]), in Anderem ist er ihm höchstwahrscheinlich bewusst entgegengetreten[2]), aus welcher Opposition man vielleicht sogar Schlüsse auf die Lehre des Anaxagoras selbst mit Recht ziehen könnte. Zuerst wendet sich Diogenes gegen die Verschiedenartigkeit der Grundstoffe und führt im Gegensatz dazu Alles auf die Luft, als den einzigen Urstoff zurück, in gleicher Weise wie Anaximenes, indem er die Veränderungen und ver-

---

ita omnia constare putavit, ut inesse etiam mentem diceret, quae corpora aeterna, id est, illas particulas coniungendo et dissipando ageret omnia.

1) Phys. 6 a u: καὶ Διογένης — τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε, τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων. Wahrscheinlich geht diese Bemerkung auf Theophrast zurück. S. indes Natorp, Diog. v. Apoll. in: Rhein. Mus. 1886, S. 350 ff., dagegen Diels, ebd. 1887, S. 1 ff., und wiederum Natorp, ebd. 1887, S. 374—385. Der Eklekticismus des Diogenes zeigt sich nicht nur in physicalischen Einzelheiten, sondern auch in der Gestaltung seines Princips, bei dem er Elemente des Anaximenes und des Anaxagoras miteinander verband.

2) S. hierzu Zeller, I⁴. 248 ff., dem ich durchaus beistimme.

Digitized by Google

schiedenen Zustände derselben verhältnissmässig ausführlich darstellt: Vielartig soll sie sein, theils wärmer, theils kälter, theils trockener, theils feuchter, theils ruhiger, theils mehr bewegt, und ebenso soll ein unendlicher Wechsel der Farbe und anderer sinnlicher Eigenschaften eintreten[1]). Besonders hebt Diogenes noch hervor, dass Alles aus dem Einen durch Umwandlung entstanden sei und auch in dasselbe Eine wieder zurückkehre[2]); nur wenn Alles aus einem Stoffe entstände, sei eine Entwicklung und ein gegenseitiger Schaden und Nutzen möglich. Man könnte bei dieser sichtlichen Polemik auch an Empedokles denken, aber Anaxagoras liegt wegen der sonstigen Bezugnahme auf ihn näher.

Weiterhin hat es Diogenes allerdings, offenbar um die Ordnung in der Welt zu erklären[3]), für nöthig gehalten, das Denken ebenso wie Anaxagoras in die Welt einzuführen; da er aber für die Einerleiheit des Seienden überhaupt entschieden eintritt, hat er dieses Denken nicht vom Stoff getrennt, sondern seinem Urelement, der Luft, sogleich innewohnen lassen; diese Luft, der das Denken zugesprochen wird, dringt zu Allem hindurch, ist in Allem, leitet und ordnet Alles[4]). Besonders der vollen Selbstgleichheit des *νοῦς* bei Anaxagoras gegenüber hebt er mit Nachdruck hervor, dass es viele Arten der Luft und des Denkens giebt, dass Alles zwar durch dasselbe lebt, sieht, hört, aber auch Alles ebenso durch dasselbe verschiedenes Denken hat[5]).

Den Ausdruck *νοῦς* braucht Diogenes nicht[6]), sondern

---

1) Fragm. 6, Mullach.

2) Fragm. 2: *πάντα τὰ ἐόντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτο εἶναι.* Zum Schluss des Fragments wiederum: *ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται καὶ ἐς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ.*

3) Fragm. 4: *οὐ γὰρ ἂν οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε καὶ πάντων μέτρα ἔχειν —. Καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα, ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα.*

4) Fragm. 6: *καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν.*

5) Ebd.: *ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τα ζῷα καὶ πολλὰ καὶ οὔτε ἰδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἑτεροιώσεων.*

6) Nur von Mullach ist *νόος* einmal als Conjectur in den Text aufgenommen worden, Fragm. 6, Anf., dieselbe ist aber unannehmbar. Die Stelle muss nach Panzerbieter, Diog. Apollon. 61 f. lauten: *αὐτοῦ γάρ μοι δοκεῖ*

Digitized by Google

νόησις, offenbar weil *νοῦς* zu leicht als etwas Selbständiges, für sich Bestehendes, was er ja bei Anaxagoras ist, aufgefasst wird, während *νόησις* viel eher als Eigenschaft oder Thätigkeit eines Seienden gelten kann, als welche Diogenes sein Denken hinstellt. Man kann fragen, warum er nicht im Anschluss an Heraklit, den er offenbar kennt[1]), dafür *λόγος* gebraucht hat: Wahrscheinlich hat er die zweckvolle Bildung der Welt sich eher durch *νόησις*, in welcher das Subjective und die Analogie zu dem menschlichen zweckvollen Denken mehr liegt, als durch den objectiv zu fassenden heraklitischen *λόγος* erklären können, zumal in diesem nicht das Wirken nach bestimmten Zwecken eingeschlossen ist.

Können wir nach alle dem, namentlich aus der Betonung der Immanenz des Denkens in der Luft, vielleicht den Schluss ziehen, dass Anaxagoras, gegen den sich eben Diogenes wahrscheinlich wandte, einen Dualismus zwischen dem zu bewegenden Stoff und dem bewegenden Geist angenommen habe, so finde ich doch nichts bei Diogenes, was den Schluss auf die absolute Verschiedenheit der Principien bei Anaxagoras gestattete, nichts was dessen *νοῦς* als durchaus immateriell annehmen hiesse. Es lässt sich eben aus Diogenes, trotz seiner Polemik gegen Anaxagoras, nichts zur Entscheidung dieser Frage gewinnen.

Sehen wir uns nun bei Platon, Aristoteles und späteren Berichterstattern um, so steht die Sache hier ganz anders. Bei ihnen finden wir fast durchweg, wenn auch nicht immer die unmittelbare Aussage, so doch die Bestätigung oder wenigstens stillschweigende Voraussetzung, dass der anaxagoreische *νοῦς* der stofflichen Welt diametral gegenübergesetzt sei. Schon bei Platon tritt an der Stelle des Kratylos[2]) dies hervor. Auch in der längeren so vielfach citierten und besprochenen Stelle des Phaidon[3]), wo Sokrates sich ausführlich über den *νοῦς* des Anaxagoras ergeht und das Unzureichende der Ausführung über ihn scharf geisselt, macht es den Eindruck, als sei der die Welt bildende und ordnende *νοῦς* von Anaxagoras nicht sinnlich oder stofflich gedacht, so namentlich, wenn er in unmittelbarem Ver-

---

ἔθος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.

1) Wie aus Fragm. 4 hervorzugehen scheint: *ὥστε καὶ πάντων μέτρα ἔχειν.* S. auch Panzerbieter zu der Stelle.

2) 413. S. oben S. 6.

3) 97 B ff.

Digitized by Google

gleich zu dem menschlichen *νοῦς* gesetzt wird [1]), de
doch sicher nicht materiell denkt.

Bestimmter als bei Platon tritt die Immaterialit
goreischen *νοῦς* bei Aristoteles hervor, zunächst a
erwähnten Stelle der Metaphysik [2]), wo Aristoteles
goras als den Besonnenen rühmt, da er den *νοῦς* al
der Ordnung in der Welt bezeichnet habe im Gegens
Erde und andern Elementen, die nicht wohl das
zweckvolle Verhalten der Dinge hervorgebracht ha
Hier wird also der *νοῦς* des Anaxagoras als das
Materiellen, sogar dem feinsten Stoffe, dem Feue
gestellt, woraus hervorgeht, dass Aristoteles sich
litativ ganz verschieden vom Stoffe denkt. An
Stelle der Metaphysik [3]) stellt Aristoteles den ana
νοῦς, nachdem er seine Qualitäten der Unvermisch
Reinheit erwähnt hat, geradezu auf die Seite des
Eins, bemerkt zwar, dass sich Anaxagoras nicht gan
deutlich ausgedrückt, aber schliesslich doch etwa
wie die Platoniker gewollt habe [4]). Deutlicher als
Aristoteles seine Ansicht von der vollständig andern
anaxagoreischen *νοῦς* nicht ausdrücken, so dass i
nöthig halte, andere Stellen noch anzuführen, wo
lichen Princip gegenüber das bewegende des Anax
verschiedenes erwähnt.

Neben diesen Aeusserungen des Platon un
findet sich meines Wissens nichts bei ihnen, was d
des anaxagoreischen *νοῦς* als eines stofflichen Vors
Ebenso ist es bei Theophrast, der die stoffliche
Anaxagoras auf die eine Seite stellt, die Ursache d
und des Werdens, den *νοῦς*, auf die andere [5]), so

---

1) So 98 C, 99 A.

2) I, 4. 984b 5.

3) I, 8. 989b 14: *φησὶ δ' Ἀναξαγόρας εἶναι μεμιγμ
τοῦ νοῦ, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρόν. ἐκ δὴ τούτω
γειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν παὶ ἀμιγ
οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴ*

4) Ebd. 989b 19: *βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον
λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον.*

5) Simpl. Phys. 66a: *καὶ οὕτω μὲν—λαμβανόντων δόξε
γόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κ
γενέσεως αἰτίαν μίαν τὸν νοῦν· εἰ δέ τις την μῖξιν τῶν απ*

Digitized by Google

den Dualismus des Anaxagoras nicht im mindesten Zweifel gewesen ist und offenbar den *νοῦς* als etwas von dem Stofflichen durchaus Verschiedenes ansieht.

Wäre ein wirklicher Grund in der Schrift des Anaxagoras zu der Annahme gewesen, dass er sich den *νοῦς* stofflich gedacht habe, so wäre diese Einhelligkeit bei den drei Genannten etwas Wunderbares. Sie hätten dies kaum verschweigen können, da sie selbst sich ja zur Annahme des Uebersinnlichen, Immateriellen, aufgeschwungen hatten, zumal Platon und Aristoteles, aber, obgleich sie sich dem Anaxagoras verwandt fühlen, und ihn offenbar als ihren Vorgänger ansehen, ihm keineswegs, ebensowenig wie viele Spätere, unbedingtes Lob spenden, im Gegentheil gerade an seiner Lehre vom *νοῦς* Manches und Gewichtiges auszusetzen haben.

Die jüngeren Berichterstatter mit allen ihren Angaben, die auf die Immaterialität des *νοῦς* gedeutet werden müssen oder wenigstens dürfen, aufzuführen, ist kaum nöthig, da sie sich meist auf Platon, Aristoteles und Theophrast stützen, wir also Neues so gut wie nicht von ihnen erfahren, höchstens eine Abwechselung des Ausdrucks bei ihnen finden. Doch will ich darauf hinweisen, dass die Formel öfter wiederkehrt: *Ἀναξαγόρας ἐπέστησε τῇ ὕλῃ* oder *τῇ ἀπειρίᾳ νοῦν*[1]), worin sich schon die durchschlagende Verschiedenheit zwischen Stoff und Geist anzeigt, sodann darauf, dass den *ὑλικαὶ ἀρχαί* häufig der *νοῦς* als das *ποιητικόν* oder *δραστήριον* zur Seite gestellt wird, indem man sich dabei der späteren Terminologie bediente[2]) Die *ὕλη*

μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατα μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς λέγειν τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν. Dann stellt er ihn betreffs der *σωματικὰ στοιχεῖα*, die er also dem *νοῦς* entgegensetzt, mit Anaximander zusammen.

1) Z. B. Diog. II, 6, Clem. Cohort. 57. Vgl. Plut. Perikl. 4. Umgekehrt heisst es bei Themistios II, 23: *τὰς δὲ ὁμοιομερείας ὡς ὕλην αὐτῷ ὑποτίθησιν.*

2) Sext. Math. IX, 6: *τὸν μὲν νοῦν δραστήριον ὑποτιθέμενος ἀρχήν, τὴν δὲ τῶν ὁμοιομερειῶν πολυμιγίαν ὑλικήν.* Vgl. IX, 4. Stob. Ecl. I, 298: *τὰς μὲν ομοιομερείας ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον νοῦν τὸν πάντα διαταξάμενον.* Hippol. Refut. I, 8: *οὗτος (Ἀναξαγόρας) ἔφη τοῦ παντὸς ἀρχὴν νοῦν καὶ ὕλην, τὸν μὲν νοῦν ποιοῦντα, τὴν δὲ ὕλην γινομένην.* Pseudo-Plut. Plac. I, 3, 5: *τὰς μὲν ὁμοιομερείας ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον τὸν νοῦν.* Asklep. Metaph. 54, 1 ff.: *ἕτεροι δέ τινες πρὸς τῇ ὑλικῇ καὶ ποιητικὴν εἰρήκασιν — νοῦν, καθάπερ Ἀναξαγόρας.* 43, 14: *πρὸς γαρ τῇ ὑλικῇ*

Digitized by Google

wird in vielen Berichten bestimmt von dem andern Princip geschieden, so dass dies andere eben ohne Materie sein muss. Auch wird der *νοῦς* als *τεχνίτης* der *ὕλη* bezeichnet[1]). Sogar *ἀσώματος* wird der *νοῦς* des Anaxagoras genannt, so wenigstens von Asklepios und Philoponos[2]). Anderwärts[3]) finden wir die Nachricht, Anaxagoras habe die Seele als *ἀσώματος* bezeichnet, was aber keinen sichern Rückschluss auf den *νοῦς* gestattet, da über das Verhältniss der *ψυχή* zum *νοῦς* bei Anaxagoras keine volle Klarheit herrscht. Sodann ist *ἀσώματος* nicht gleich »stofflos«.

Irgend welchen Abbruch dieser gewichtigen Zahl an Zeugnissen für die Immaterialität des *νοῦς* können die Notizen bei Pseudo-Plutarch[4]) und Stobaios[5]) nicht thun, von denen die eine besagt, die Schüler des Anaxagoras hätten die Seele als luftartig angesehen und als Körper, die andere, Anaximenes, Anaxagoras, Archelaos und Diogenes hätten sie als luftartig bezeichnet. Unter den *οἱ ἀπὸ Ἀναξαγόρου* ist wahrscheinlich Archelaos, vielleicht auch Diogenes, mitverstanden, jedoch nicht Anaxagoras selbst. Dass den Genannten die betreffende Ansicht zugeschrieben wird, kann nicht befremden. Wenn in der zweiten Stelle Anaxagoras mit aufgezählt wird, so beruht dies nach meiner Ansicht auf einem Versehen, indem, was Diogenes und Archelaos lehrten, auch mit auf Anaxagoras, als den Lehrer des Letzteren, bezogen wurde. Ausserdem handelt es sich in beiden Stellen um die Seele und nicht um den kosmischen *νοῦς*.

Nach alle dem, was ich nun vorgebracht habe, dass wir also bei Anaxagoras selbst annähernd sichere Angaben über die Immaterialität des *νοῦς* haben, abgesehen von dem *λεπτότατον τῶν χρημάτων*, das nicht gerade als zutreffender Ausdruck bezeichnet werden kann, ferner dass von allen alten Berichterstattern und Erklärern der *νοῦς* des Anaxagoras dem Stoff

---

ὑπετίθεντο καὶ ποιητικήν, ὥσπερ οἱ περὶ τὸν Ἀναξαγόραν. Philop. in Ar. Phys. 87, 11.

1) Pseudo-Plut. Plac. I, 3, 7.

2) Askl. Metaph. 63, 17: *ὁ γοῦν Ἀναξαγόρας εἰ καὶ εἶπε νοῦν ἀσώματον, ἀλλ' οὖν γε περὶ τῶν κατὰ μέρος ἀσωμάτων οὐ διαλέγεται, ψυχῆς καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.* Philop. de an. C 9, s. Schaubach 104.

3) Sophon. de an. 17, 16.

4) IV, 3, 2.

5) Ecl. I, 796. Vgl. auch Theodoret V, 18, wo statt Diogenes Anaximander genannt ist. S. jedoch Diels dazu.

Digitized by Google

entgegengesetzt oder über ihn gestellt wird, meine ich, man könne nicht mehr die Meinung hegen, dass Anaxagoras nicht zwei gänzlich von einander verschiedene Arten des Seins angenommen habe: vielmehr wird man ihn als entschiedenen und zwar als ersten bewussten Vertreter des Dualismus von immateriellem Geist und Stoff bezeichnen müssen. Dafür spricht sehr viel, dagegen verschwindend wenig.

Wollte man schliesslich sagen, der ganze Gegensatz von Immateriellem und Materiellem finde sich noch nicht bei Anaxagoras, so dass es müssig sei, darüber zu sprechen, so ist dagegen einzuwenden, dass Anaxagoras seine Homöomerien bestimmt als Stoff betrachtet, und eigentlich das Gegentheil von Allem, was er diesen zuspricht, von seinem *νοῦς* aussagt, ihn positiv auch als denkendes, wissendes Princip ansieht.

Haben wir uns bisher mit den Qualitäten des *νοῦς* beschäftigt, namentlich mit seiner Immaterialität, da dieselbe neuerdings noch bestritten worden ist, so wenden wir uns jetzt zu seiner Thätigkeit, wobei wir freilich auch noch auf einige seiner Eigenschaften, die mit seinem Wirken unmittelbar zusammenhängen, stossen werden.

Zunächst ist von höchster Bedeutung, dass der *νοῦς* in die bis dahin unbewegt daliegende Masse der Stoffe Bewegung bringt, im Allgemeinen und besonders eine Kreisbewegung, die von einem kleinen Punkte ausgehend immer grössere Massen ergreift und ergreifen wird[1]). So ist der *νοῦς* nicht nur Intelligenz,

---

1) Fragm. 6: *τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἐπεὶ δὲ πλεῖον περιχωρεῖ καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον.* Der Sinn der Stelle ist klar, im Einzelnen finden sich aber Schwierigkeiten. Das *ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν* heisst wohl: so dass die Wirbelbewegung überhaupt anfing (die *ἐγκύκλιος κίνησις* bei Hippol. Refut. I, 8, der *αἰθέριος δῖνος* bei Aristoph. Nub. 380), und darf nicht mit Schaubach, 107, übersetzt werden: ita ut in orbem moveat, d. h. der *νοῦς*, da *περιχωρεῖν* meines Wissens nicht in activer Bedeutung gebraucht wird, freilich noch weniger mit Alexi, Anaxag. u. seine Philos. nach d. Fragm. d. Simplic. ad Aristot. S. 7; »so dass er (der Geist) der Anfang, (das Princip) des Kreislaufs ist«. Das Nächste: *καὶ πρῶτον κτλ.* muss entweder so construiert werden, dass der Infinitiv *περιχωρεῖν* Subject zu *ἤρξατο* ist und *περιχωρεῖ* sowie *περιχωρήσει* impersonell steht, oder dass *περιχώρησις* aus dem Vorhergehenden als Subject ergänzt wird, das dann zugleich das Subject abgäbe für *περιχωρεῖ* und *περιχωρήσει*. Fragm. 12 s. ob. S. 13.

Digitized by Google

sondern auch Kraft, thätige Kraft, letzteres wenigstens, so lange er bewegt.

Was der Geist bewegte, das schied sich von allem Andern, und durch die hervorgebrachte Wirbelbewegung setzt sich die Scheidung immer weiter fort[1]). Man hat scharfsinniger Weise vermuthet[2]), dass Anaxagoras den Anfang dieser Bewegung an den Pol verlegte, und ich halte dies für sehr wahrscheinlich, doch kommt es mir hier auf einzelnes Physicalisches nicht besonders an.

So zeigt sich denn die Thätigkeit des *νοῦς* vor allem als eine bewegende, freilich blos von einem bestimmten Zeitpunkte an, und zwar wird dieser zeitliche Anfang der Bewegung von Anaxagoras selbst betont, aber auch von Aristoteles sowie von Commentatoren häufig erwähnt[3]). Warum der *νοῦς* nicht früher

1) Fragm. 7: *ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν ταῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.*

2) Dilthey, Einleit. in d. Geisteswissensch. I. 206. Diogenes berichtet nach Silenos, II, 12: *τὸν Ἀναξαγόραν εἰπεῖν, ὡς ὅλος ὁ οὐρανὸς ἐκ λίθων συγκέοιτο· τῇ σφοδρᾷ δὲ περιδινήσει συνεστάναι καὶ ἀνεθέντα κατενεχθήσεσθαι.* Vermöge der Schwerkraft würden also alle Steine herunterfallen, wenn nicht die Kreisbewegung da wäre. Dilthey schliesst S. 205 aus diesen Worten, da die letztere durch den *νοῦς* hervorgebracht werde, sei dieser die der Schwerkraft entgegenwirkende Kraft, und meint, das Weltprincip des *νοῦς* werde so durch ein astronomisches Raisonnement in die Geschichte gebracht. Wir müssen jedoch annehmen, dass alle Bewegung durch den *νοῦς* begonnen hat, auch die unmittelbar von der Schwerkraft bewirkte. Um bei Diogenes zu bleiben, so heisst es bei diesem II, 8: *νοῦν μὲν ἀρχὴν κινήσεως· τῶν δὲ σωμάτων τὰ μὲν βαρέα τὸν κάτω τόπον, ὡς τὴν γῆν· τὰ δὲ κοῦφα τὸν ἄνω ἐπισχεῖν ὡς τὸ πῦρ.* Hier ist offenbar die Schwerkraft thätig, die aber doch erst mit der durch den *νοῦς* hervorgebrachten *διάκρισις* und *μῖξις* beginnt, also von diesem in ihrem Wirken abhängig ist. Es scheint nach Anaxagoras Alles vernünftig in der Welt, es gibt nach ihm keine *ἀνάγκη*, die sich dem teleologisch wirkenden *νοῦς* nicht fügte.

3) Arist. Phys. III, 4. 203ª 30: *καί τινα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως, αὕτη δ' ἐστὶ μία ἣν ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν, ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινὸς ἐργάζεται νοήσας· ὥστε ἀνάγκη ὁμοῦ ποτὲ πάντα εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτὲ κινούμενα.* De coelo III, 2. 301ª 11: *ἔοικε δὲ τοῦτό γε αὐτὸ καλῶς Ἀναξαγόρας λαβεῖν· ἐξ ἀκινήτων γὰρ ἄρχεται κοσμοποιεῖν.* Simpl. Phys. 257, b u: *ἀπ' ἀρχῆς δὲ χρόνου δοκοῦσι λέγειν γεγονέναι τὸν κόσμον Ἀναξαγόρας τε καὶ Ἀρχέλαος καὶ Μητρόδωρος ὁ Χῖος. Οὗτοι δὲ καὶ τὴν κίνησιν ἄρξασθαί φασιν. ἠρεμούντων γὰρ τὸν πρὸ τοῦ χρόνον τῶν ὄντων κίνησιν ἐγγενέσθαι φασὶν ὑπὸ τοῦ νοῦ, ὑφ' ἧς γεγονέναι τὸν κόσμον.* Themist. de an. 409. Alex. Aphrod. Metaph. 646, 10. Andere Stellen bei Schaubach 108 f., wo auch H. Ritter's Meinung zurückgewiesen wird, die darauf hinausläuft, dass die Wirksamkeit des anaxagoreischen *νοῦς* ewig sei.

Digitized by Google

bewegt habe, diese Frage scheint sich Anaxagoras nicht vorzulegen, und es werden ihm deshalb schon Vorwürfe im Alterthum z. B. von Eudemos gemacht, sowie ferner darum, dass er keinen Grund angeführt habe, weshalb der *νοῦς* die Bewegung nicht auf einmal aufhören lassen könne[1]). Themistios nennt den *νοῦς* des Anaxagoras, weil er das unendliche Zeit ruhende *μῖγμα* nicht eher bewegt habe, den »langsamsten«, wie er überhaupt manche Ausstellungen an der anaxagoreischen Lehre vom *νοῦς* zu machen weiss[2]). Freilich ist diese Frage, warum zu einem besimmten Zeitpunkt die Weltschöpfung oder Weltbildung seitens des schaffenden oder bildenden Princips geschehen, häufig genug gestellt worden, und hat ebenso häufig eine ungenügende Antwort erfahren. Hier müssen andere Untersuchungen eingreifen, als bei den Alten und namentlich von Anaxagoras angestellt wurden.

Wenn neuerdings Windelband[3]) die Lehre des Anaxagoras so darstellt, dass der Bewegungsstoff oder Geiststoff in sich selbst bewegt sei und damit das Übrige bewege nach Analogie des Weltstoffes der Ionier, so habe ich diese Analogie im Übrigen schon früher[4]) als unzutreffend zurückgewiesen — es findet vielmehr ein voller Gegensatz zwischen den alten Ioniern und Anaxagoras statt —, aber auch für dies Sichselbstbewegen oder Bewegtsein des *νοῦς* kann ich keinen Anhalt in den Fragmenten des Anaxagoras oder sonstwo entdecken. Vielmehr sprechen für das Gegentheil manche Prädicate des *νοῦς*, wie das absolute Sichgleichbleiben, das Unvermischtsein. Spätere schreiben dem anaxagoreischen *νοῦς* aber gerade das Unbewegtsein zu, vor allen Aristoteles[5]), der meint, Anaxagoras nenne mit Recht

---

1) So von Eudemos, Simplik. Phys. 273 a 0: *ὁ δὲ Εὔδημος μέμφεται τῷ Ἀναξαγόρᾳ οὐ μόνον ὅτι μὴ πρότερον ἄρξασθαί ποτε λέγει τὴν κίνησιν, ἀλλ᾽ ὅτι καὶ περὶ τοῦ διαμένειν ἢ λήξειν ποτὲ παρέλιπεν εἰπεῖν, καίπερ οὐκ ὄντος φανεροῦ. Τί γὰρ κωλύει, φησί, δόξαι ποτὲ τῷ νῷ στῆσαι πάντα χρήματα, καθάπερ ἐκεῖνος εἶπεν κινῆσαι;*

2) De an. 413: *ἀλλ᾽ οὐδὲ Ἀναξαγόρας την αἰτίαν προσεπιλέγει, δι᾽ ἣν τόδε τὸ μῖγμα ἠρεμοῦν ἀπὸ χρόνου ἤρξατό ποτε κινεῖν ὁ βραδύτατος νοῦς. διὰ τί γὰρ οὐ ῥᾶττον καὶ τοῦ ῥᾳττόν γε διὰ τί μὴ ῥᾶττον ἀεί*; anderwärts wird der *νοῦς ἀνόητος* oder ironisch *φρονιμώτατος* genannt.

3) Gesch. d. alten Philos. 165. Gesch. d. Philos. 32.

4) S. ob. S. 18.

5) Phys. VIII, 5. 256b 24: *διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ*

Digitized by Google

seinen *νοῦς* leidenlos und unvermischt, da er ihn zum Princip der Bewegung mache; denn nur so könne er bewegen, selbst unbewegt seiend, und herrschen, selbst unvermischt seiend. So ist es richtig, zu den früher behandelten Eigenschaften des *νοῦς* das »Unbewegt« noch hinzuzuthun, wenn Anaxagoras dasselbe vielleicht auch nicht ausdrücklich hervorgehoben hat, aber sicher nicht das »bewegt« oder »sich selbst bewegend«.

Wie nun die Einwirkung des *νοῦς* auf die *χρήματα*, trotzdem dass er unbewegt ist und nichts Ähnliches mit ihnen hat, stattfindet, wie sie überhaupt möglich ist, darüber schweigt Anaxagoras. Wir dürfen ihm aber das Umgehen dieser grossen Schwierigkeit nicht besonders hoch anrechnen, da sie bekanntlich von keinem Dualisten bisher in genügender Weise gelöst worden ist. Hat doch Platon die Verbindung seiner Ideenwelt mit der Materie oder der Welt der Erscheinungen keineswegs befriedigend dargelegt, hat doch Descartes, um einen Neueren zu erwähnen, bei der Erklärung, wie das Geistige auf das Körperliche einwirkt, zu übel gerathenen Kunststücken gegriffen. Anaxagoras ist sich übrigens höchstwahrscheinlich dieser Schwierigkeit, welche die Fundamentalfrage berührt: Wie kommt das Sein zum Werden? nicht bewusst gewesen. So sagt er unbefangen über die Thätigkeit des *νοῦς* noch Weiteres aus.

Derselbe hat nicht nur die Bewegung angefangen, sondern hat auch Alles geordnet. Nach Diogenes[1]) folgten sogleich auf die bekannten Anfangsworte der anaxagoreischen Schrift die weiteren: *εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε*. Wenn wir nun auch hiermit von Diogenes falsch berichtet werden, da schwerlich der *νοῦς* unmittelbar hinter dem *ὁμοῦ πάντα* eingeführt war[2]), so findet sich das Wort *διακοσμεῖν* von dem *νοῦς* gebraucht allerdings bei Anaxagoras selbst[3]), und Berichterstatter bezeichnen

---

εἶναι· οὕτως γὰρ ἂν μόνως κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν. Simpl. Phys. 285 a o: *τὴν Ἀναξαγόρου δόξαν ἐπαινέσας, ὃς τὸν νοῦν τὸ πρῶτον κινοῦν ὑποθέμενος ἀκίνητον αὐτὸν καὶ ἀμιγῆ καὶ ἁπλοῦν ὑπέθετο.*

1) II, 6. Pseudo-Plut. I, 3, 5 heisst es: der Anfang der Schrift des Anaxagoras habe gelautet: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, νοῦς δὲ αὐτὰ διῆρε καὶ διεκόσμησε.* Über das *διῆρε* s. Diels, Doxogr. zu der Stelle.

2) S. den Anfang der Schrift in Fragm. 1.

3) Fragm. 6: *πάντα διεκόσμησε νοῦς καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποχρινόμενοι.* Hieraus geht hervor, dass die Ordnung nicht nur

Digitized by Google

mit demselben oft seine Lehre; so schon Platon [1]), Sextus [2]) u. A., wenn auch sonstige Verba, wie das einfache *κοσμεῖν* [3]) oder *διατάσσειν* [4]), dafür gebraucht werden [5]). Die meisten Ausdrücke, um die ordnende Thätigkeit des *νοῦς* bei Anaxagoras zu bezeichnen, führt Hermias in seinem *Διασυρμός* auf, indem er sagt [6]): *ἀρχὴ πάντων ὁ νοῦς καὶ οὗτος αἴτιος καὶ κύριος τῶν ὅλων παρέχει τάξιν τοῖς ἀτάκτοις καὶ κίνησιν τοῖς ἀκινήτοις καὶ διάκρισιν τοῖς μεμιγμένοις καὶ κόσμον τοῖς ἀκόσμοις*, und setzt zum Schluss hinzu: *ταῦτα λέγων Ἀναξαγόρας ἐστί μοι φίλος καὶ τῷ δόγματι πείθομαι.*

Anaxagoras erblickte also Ordnung und Gesetzmässigkeit in der Welt und schrieb diese seinem geistigen Princip zu. Damit dasselbe in der dazu nöthigen Weise und überall wirken könne, musste es allgemeines, Alles umfassendes Wissen haben und zugleich die erforderliche Macht. So finden wir denn auch, dass Anaxagoras beides seinem *νοῦς* zuschreibt [7]): *γνώμην — περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον.* Dass der *νοῦς* Alles wisse, ist noch besonders in den Worten ausgedrückt: *καὶ τὰ συμμισγόμενα καὶ τὰ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς.* Die Macht lässt er auch in dem *κρατεῖν* erkennen, das er drei Mal hinter einander von dem *νοῦς* gebraucht [10]), freilich

---

in der *περιχώρησις* der Gestirne, der Luft und des Aethers besteht, wenn auch Anaxagoras auf diese besonderes Gewicht gelegt haben und durch die Betrachtung des Himmels vor Allem dazu gekommen sein mag, den *νοῦς* kosmisch zu fassen.

1) Kratyl. 400 A.

2) Math. IX, 6. Weiteres bei Schaubach 111, der auch über das Verbum *διακοσμεῖν* und das Substantivum *διακόσμησις* ausführlich spricht.

3) Kratyl. 413 C: *πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα.*

4) Stob. Ecl. I, 298.

5) Euseb. Praep. ev. 504 a.

6) Vgl. auch Cicero, de nat. Deor. I, 11: Anaxagoras primus omnium rerum descriptionem et motum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit, wodurch wir freilich nichts Neues erfahren, ebensowenig wie durch Philod. de piet. 4ª: *καὶ νοῦν ἄπειρα ὄντα τὰ μίγματα σύμπαντα διακοσμῆσαι.* S. übrigens zur Stelle Ciceros Krische Forschung. 60—68.

7) Irris. gentil. 6.

8) Ebd.

9) Fragm. 6. Vgl. Arist. de an. I, 2. 405ª 14.

10) Ebd. *ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω πάντων νοῦς κρατεῖ, καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν.* Und vorher:

Digitized by Google

nicht im absoluten Sinne, sondern zwei Mal auf besondere Objecte bezogen, zuerst auf alles Beseelte, dann auf die Kreisbewegung, und das dritte Mal hebt er hervor, es sei überhaupt eine Herrschaft des *νοῦς* über kein Ding möglich, wenn er nicht ganz unvermischt sei, da der ihm beigemischte Stoff ihn geradezu daran hindern würde. Die letzterwähnte Stelle hat Aristoteles im Sinne, wenn er meint [1]), es sei nothwendig, dass der *νοῦς*, da er Alles denke, unvermischt sei, wie Anaxagoras sage, damit er herrsche, das heisst, damit er erkenne. Dass Aristoteles mit dieser Deutung des Herrschens als Erkennen das Richtige getroffen hat, bezweifle ich. Der Sinn der Stelle bei Anaxagoras ist vielmehr der, dass, wenn der *νοῦς* mit Anderem vermischt wäre, er seine Thätigkeit der Herrschaft über Alles eben wegen der ihm beigemischten Theile, gleichsam verhindert, nicht in derselben Weise ausüben, seine Absichten nicht so ausführen, sich nicht so ganz selbständig durchsetzen könne, als wenn er ganz rein sei.

Ich habe hier soeben von Absichten gesprochen, die der *νοῦς* ausführe; es ist dies ein etwas kühner Ausdruck, aber er wäre gerechtfertigt, wenn man dem anaxagoreischen *νοῦς* zweckvolles Wirken zuschreiben dürfte. Kann von einem solchen bei genauerem und vorsichtigem Zusehen die Rede sein? Ich glaube: Ja. Es liegt dies zweckvolle Wirken namentlich in den schwer ins Gewicht fallenden Worten [2]): »Wie es sein sollte, und wie es war, und was jetzt ist, und wie es sein wird, Alles hat der Geist geordnet.« Hiernach ist die ganze Weltentwickelung von seiner vorausschauenden Einsicht und Macht abhängig. Wollte man sagen, die Worte seien so zu deuten, dass der An-

---

καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως κτλ.

1) De an. III, 4. 429a 18: *ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ.*

2) Fragm. 6: *καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς.* So lauten die Worte des Anaxagoras nach Simpl. Phys. 33 b, während 38 a statt *καὶ ὅσα νῦν ἔστι* sich findet: *ἄσσα νῦν μὴ ἔστι.* Diels bemerkt zu ersterer Stelle: scribendum *ἦν ὅσα νῦν μὴ ἔστι καὶ ὁποῖα ἔστι*, wodurch die beiden Lesarten verbunden würden, und der Sinn am deutlichsten wäre. Ob Anaxagoras wirklich so geschrieben hat, muss bei seiner häufig kurzen Ausdrucksweise ungewiss bleiben. Auch bei den verschiedenen Lesarten wird der Sinn nicht wesentlich verändert.

Digitized by Google

fang der Entwickelung zwar von ihm gesetzt, aber diese nach dem einmal geschehenen Anstoss ihren eigenen Weg gegangen sei, ohne dass es der *νοῦς* vorausbestimmt habe, so widerspricht dies den vorhin angeführten Worten, dass der *νοῦς* Wissen von Allem habe, von Allem, was sich mische und trenne, aber in der Mischung und Trennung besteht ja der Weltprocess.

Das zweckvolle Wirken des anaxagoreischen *νοῦς* erkennt auch Aristoteles [1]) bestimmt an und würdigt es, indem er sagt, Anaxagoras habe den Geist oft die Ursache des Schönen und Rechten genannt, und an anderer Stelle [2]) das bewegende Princip des Anaxagores als das Gute bezeichnet, das sei aber der *νοῦς*, der nach einem Zweck bewege. Dass Aristoteles mit seiner Kategorie des Guten, wiewohl sie nicht in das Ethische hinüberzugreifen braucht, über Anaxagoras hinausgeht, ist ersichtlich, aber bei der aristotelischen Fassung des Zwecks leicht zu erklären. Mit dieser zwecksetzenden Intelligenz war bei Anaxagoras eine *εἱμαρμένη* oder *τύχη* nicht zu vereinigen, wie diese ihm auch im Alterthum abgesprochen werden [3]).

Liegt in dem Worte *νοῦς* schon mehr das Subjective als in *λόγος*, so wird durch Hervorhebung des Wissens und des zweckvollen Bewegens dies noch stärker betont, und ich kann nicht daran zweifeln, dass Anaxagoras seinen *νοῦς* als bewussten, und da er Alles weiss, auch selbstbewussten Geist gefasst habe, womit das ungefähr ausgedrückt wäre, was wir Persönlichkeit nennen. Freilich kann er diese Persönlichkeit seinem *νοῦς* doch insofern nicht beigelegt haben, als ihm, wie überhaupt dem griechischen Alterthum, dieser ganze Begriff noch nicht zur vollen Klarheit gekommen war, ist er heutigen Tages doch noch nicht einmal durch allgemein angenommene Merk-

---

1) De an. I, 2. 404b 1: *πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει.*

2) Metaph. XII, 10. 1075b 8: *Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν, ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον.* Vgl. auch Metaph. XIV, 4. 1091b 10; I, 4. 984b 21; I, 3. 984b 11. Alex. Aphr. Metaph. 644, 17: *Ἀναξαγόρας δὲ ἀρχὴν κινητικὴν τὸ ἀγαθὸν ἤτοι τὸν νοῦν ἐτίθετο· ἀλλ' ἐπεὶ τὸ κινοῦν ἕνεκά τινος κινεῖ, ἔσται τι οὗ ἕνεκα ὁ νοῦς κινεῖ.* Stellen anderer Commentatoren noch anzuführen, scheint mir überflüssig.

3) Alex. Aphr. de an. 161 a: *λέγει γὰρ (Ἀναξαγόρας) μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, ἀλλ' εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα.* Betreffs der *τύχη* und des *αὐτόματον* s. Arist. Metaph. I, 3. 984b 14.

Digitized by Google

male sicher bestimmt. Im Ganzen hat Zeller diese Frage nach der Persönlichkeit des νοῦς bei Anaxagoras richtig entschieden[1]).

Was das zweckvolle Wirken des νοῦς auf die Welt und in der Welt im Einzelnen betrifft, so sind die Klagen des platonischen Sokrates im Phaidon, sowie die in Platons Gesetzen und die des Aristoteles in der Metaphysik, darüber bekannt, wie Anaxagoras seinen νοῦς zwar einführe als weltbildend und weltordnend, aber wenn man frage, wie derselbe nun im Einzelnen thätig sei, da lasse er mit der Ausführung im Stich, nenne alles Andere, Luft, Feuer, Wasser als Ursachen, und höchstens, wenn er nicht nachweisen könne, wie etwas in mechanischer Art nothwendig entstehe, dann ziehe er ihn heran[2]). Aristoteles lobt sogar den Empedokles in dieser Beziehung dem Anaxagoras gegenüber. Platon spricht sich besonders darüber tadelnd aus, dass Anaxagoras bei den einzelnen Vorgängen und Zuständen in der Welt nicht nachweise, wie diese die besten seien. So müssen wir dies als ausgemacht betrachten, dass Anaxagoras eine ins Specielle gehende Teleologie überhaupt nicht gelehrt und auch nicht anzugeben versucht, noch weniger als Zweck der ganzen Welt den Menschen angesehen habe, welch Letzteres der Epikureer bei Pseudo-Plutarch[3]) dem Anaxagoras wie dem Platon zuschreibt.

Auch die Stellen, die neuerdings so gedeutet werden, dass in ihnen die Zweckbeziehung der Welt auf die vernunftbegabten Wesen gelehrt werde[4]), kann ich nicht in dieser Weise verstehen. Dümmler zieht hierzu eine Stelle bei Pseudo-Plutarch[5]) heran, in der es heisst: Διογένης καὶ Ἀναξαγόρας μετὰ τὸ συ-

---

1) I, 4, 890 f. Dümmler, Akademika, S. 103, bemerkt, wir müssten dem Anaxagoras entschieden die Lehre von einem einmaligen Schöpfungsact zuschreiben, bei welchem man sich den νοῦς nicht nur als denkend, sondern auch als zweckmässig wollend, mithin als persönlichen δημιουργός vorzustellen habe. Dagegen nennt er S. 112 den νοῦς halbpersönlich — schwierig zu denken. Protestieren möchte ich auch gegen den Ausdruck »Schöpfungsact«. Man versteht unter Schöpfung in der Regel etwas Anderes als das, was Anaxagoras seinen νοῦς ausführen lässt.

2) Plat. Phaid. 97 B. Legg, XII, 967 B. Arist. Metaph. I, 4. 985b 8.

3) Plac. I, 7, 7.

4) Dümmler, Akadem. 103 ff.

5) Plac. II, 8, 1. Stob. Ecl. I. 15, 6. In der Stelle Diog. I, 9, die Dümmler auch noch anführt, vermag ich durchaus nichts Teleologisches zu finden.

Digitized by Google

στῆναι τὸν κόσμον καὶ τὰ ζῷα[1]) *ἐκ τῆς γῆς ἐξαγαγεῖν ἐγκλιθῆναι πως τὸν κόσμον ἐκ τοῦ αὐτομάτου εἰς τὸ μεσημβρινὸν αὑτοῦ μέρος, ἴσως ὑπὸ προνοίας, ἵνα ἃ μὲν ἀοίκητα γένηται, ἃ δὲ οἰκητὰ μέρη τοῦ κόσμου κατὰ ψῦξιν καὶ ἐκπύρωσιν καὶ εὐκρασίαν.* Dümmler meint, Anaxagoras und Diogenes hätten alle Folgen der *ἔγκλισις* besprochen und daraus ihre Zweckmässigkeit erschlossen; daraus, dass die *ἔγκλισις* erst eintrete nach der Entstehung der lebenden Wesen, gehe hervor, dass sie eben mit Rücksicht auf diese eingerichtet sei. Es ist hiergegen einzuwenden, dass der ganze letzte Theil des Stückes von *ἴσως ὑπὸ προνοίας* an offenbar von dem Berichterstatter herrührt[2]), wie deutlich aus der Erklärung des *ἐκ τοῦ αὐτομάτου* durch das *ὑπὸ προνοίας* hervorgeht, von denen Eines das Andere keineswegs ausschliesst, da *αὐτόματον* heissen kann: ohne dass die natürlichen, d. h. physicalisch-mechanischen Ursachen nachzuweisen sind.

Weiterhin benutzt Dümmler eine Stelle aus Plutarch[3]), die lautet: *ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις* (Schnelligkeit, Grösse u. s. w.) *ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμέν· ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμῃ καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ κατὰ Ἀναξαγόραν σφῶν τε αὐτῶν*[4]) *χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ φέρομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες, ὥστε ἐνταῦθα μηδὲν τῆς τύχης, ἀλλὰ πάντα τῆς εὐβουλίας εἶναι καὶ τῆς προνοίας.* Aus diesen Worten schliesst er, dass nach Anaxagoras die Thiere nur für uns da seien, während sich bei genauer Betrachtung nichts weiter daraus ergiebt, als dass die Thiere uns an körperlichen Eigenschaften übertreffen, nach Anaxagoras wir sie aber vermöge unserer höheren geistigen Gaben in der verschiedensten Weise zu unserm Nutzen gebrauchen. Von einer natürlichen Zweckmässigkeit ist nicht die Rede, und eine solche darf auch nicht etwa aus Xenophons Memorabilien[5]) hinein interpretiert werden. Fände man in der Stelle des Plutarch die natürliche Zweckbeziehung der Thiere auf den

1) Wenn Dümmler von vernunftbegabten Wesen spricht, so können es solche höchstens im Sinne des Anaxagoras sein, nach dem der *νοῦς* allen lebenden Wesen innewohnt.

2) S. Zeller I⁴, 243, 3.

3) De fort. 3.

4) Sauppe vermuthet, dass hier *ἔργῳ*, Bernardakis, dass *ἐρίῳ* ausgefallen sei.

5) IV, 3, 10. Dümmler meint, dass Sokrates hier den Gedanken des Anaxagoras ausgeführt habe.

Digitized by Google

Menschen, so könnte man eine Zweckmässigkeit noch viel eher darin sehen, dass der Mensch nach Anaxagoras das klügste Geschöpf ist, weil er die Hände hat, während Aristoteles bekanntlich die nicht teleologische Fassung gerade dem Anaxagoras als verkehrt vorwirft, da vielmehr umgekehrt die Natur dem Menschen wegen seines Verstandes die Hände gegeben habe, vermittelst dessen er sich ihrer bedienen könne.

Dass Anaxagoras aber nur einmal den *νοῦς* als Beweger gebraucht und durch dies eine Mal sogleich alle zweckvolle Ordnung in der Welt erklärt, später aber jede Einwirkung des *νοῦς* von der Weltentwickelung ferngehalten habe, wie man nach Platon beinahe annehmen möchte, das dürfen wir nach dem Bericht des Aristoteles nicht glauben, der ja sagt, dass Anaxagoras den *νοῦς* in Verlegenheit herangezogen habe. Spätere berichten sogar, er habe ihn als *φρουρὸς τῶν πάντων* bezeichnet[2]), ein Ausdruck, der dem Anaxagoras selbst schwerlich zukommt. Wann und wie er nun den *νοῦς* bei der weiteren Entwickelung gebraucht hat, sehen wir weder aus seinen Fragmenten selbst, noch erfahren wir es von Aristoteles. Sehr häufig kann es nicht geschehen sein, sonst wäre es wunderbar, dass Platon gar nichts davon erwähnt, im Gegentheil darüber klagt, dass der *νοῦς* gar nicht herangezogen werde, um die beste Ordnung von Allem zu erklären[3]). Es wären diese Klagen auch nicht verständlich, wenn die von mir oben zurückgewiesenen Zweckbeziehungen sich bei Anaxagoras gefunden hätten.

Weil Anaxagoras die stofflichen Ursachen in der Weltentwicklung regelmässig anwandte und Alles, auch die sogenannten *τέρατα*, auf natürliche mechanische Weise zu erklären suchte, ohne tiefere und dunkle Zweckbeziehungen anzunehmen, hiess er im Alterthum *φυσικός* oder auch *φυσικώτατος*. Charakteristisch hierfür ist die Erzählung, wie er das Vorkommen

---

1) De part. anim. IV, 10. 687ª 7.

2) Suid. u. Harpokr. s. v. *Ἀναξαγόρας*. S. Schaubach 156.

3) Bemerkt sei hier, dass Simplikios, Phys. 38 a, von Platon selbst ungefähr das Nämliche sagt, was der platonische Sokrates im Phaidon dem Anaxagoras vorwirft. Nachdem er ausgesprochen hat, dass es der Physiologie eigenthümlich sei, die stofflichen Ursachen zu betonen, setzt er hinzu: *τοιγαροῦν καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ τὴν ποιητικὴν πάντων αἰτίαν ὁλικῶς παραδοὺς ἐν τοῖς κατὰ μέρος διαφορὰς ὄγκων καὶ σχημάτων αἰτιᾶται τῆς τε θερμότητος καὶ ψυχρότητος καὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως.*

Digitized by Google

eines Horns statt zweier auf einem Widderkopf im Gegensatz zum Wahrsager Lampon erklärt haben soll [1]). Bezeichnend sind ferner die Experimente, die er, so scheint es, als der erste unter den griechischen Denkern in methodischer Weise anstellte, worin ihm dann Demokrit folgte. Dass Anaxagoras meteorologische Ereignisse vorausgesagt habe, wird vielfach berichtet; nach Plutarch [2]) soll Perikles in Folge des Umgangs mit Anaxagoras den Aberglauben überwunden haben, welchen das Staunen über die Erscheinungen am Himmel und die Furcht vor dem Göttlichen bei Unwissenden erzeuge, woraus hervorgeht, dass Anaxagoras übernatürliche Mächte bei der Erklärung der Welt fernhielt.

In seiner ganzen Weltanschauung hat Anaxagoras offenbar Aehnlichkeit mit Descartes. Die Lehre vom *νοῦς*, der in das Chaos, also in das andere Sein, Bewegung und Ordnung bringt, dann das Hervorheben der physicalischen Ursachen bei der Erforschung des Einzelnen, erinnern an Letzteren, der ja auch ein gewisses Quantum von Bewegung durch Gott in die ausgedehnte Masse hineinlegen liess und dann den mechanischen Ursachen möglichst nachging, so dass sich später Lamettrie auf ihn berufen konnte. Für die natürliche Entwickelung greift Descartes nicht auf Gott als Rettungsmittel zurück, aber wohl für das Verhältniss zwischen Leib und Seele, das Anaxagoras gar nicht berücksichtigt zu haben scheint, während er für das Geschehen in der Welt, allerdings nur höchst selten, seinen *νοῦς* gebrauchte.

Ob Anaxagoras den *νοῦς* als Gottheit bezeichnet hat, können wir aus den Fragmenten nicht ersehen, da in ihnen nichts darauf Bezügliches vorkommt. Dass er aber viele Prädicate, unter denen man in der Regel die Gottheit fasst, seinem *νοῦς* zuspricht, ist aus der bisherigen Darlegung klar. So kann es uns auch durchaus nicht verwundern, dass der Geist oder die intelligente Kraft des Anaxagoras von Spätern öfter geradezu Gott oder göttlicher Geist genannt wird [3]). Und wenn man von

---

1) Plut. Perikl. 6. Anaxagoras wird hier als *φυσικός*, der auf die wirkenden Ursachen ausgeht, dem *μάντις*, der das *τέλος* im Auge hat, entgegengesetzt.

2) A. a. O.

3) So von Sextus, Math. IX, 6: *τὸν μὲν νοῦν, ὅς ἐστι κατ' αὐτὸν θεός, δραστήριον ὑποτιθέμενος ἀρχήν.* Pseudo-Plut. Plac. I, 7, 5. Stob. Ecl. I, 56: *Ἀναξαγόρας νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν.* Cic. Acad. II, 37, 118:

Digitized by Google

einem philosophischen Theismus bei den Griechen redet, wird man den Anaxagoras als den Urheber desselben anzusehen haben; freilich ist sein Theismus eine wissenschaftlich noch wenig ausgebildete Form. Verlangt man aber zu dem Theismus, dass die Gottheit gedacht werde als eine bewusste und selbstbewusste, als eine Alles beherrschende und die Welt bildende Wesenheit, welche die Welt zu ihrer Existenz nicht bedarf, sondern neben der Welt ihr Sein hat, aber sich doch nicht ganz von ihr zurückzieht, nun hier bei Anaxagoras finden wir dies Alles. Ob dieses geistige Wesen von ihm wirklich auch Gott genannt worden sei, ist dabei ganz gleichgültig. Dagegen müssen wir es als eine besondere Ironie des Geschicks betrachten, dass gerade der Mann, welcher eine geläuterte Vorstellung des höchsten Wesens jenseit der stofflichen Natur in das abendländische Denken einführte, wegen Atheismus angeklagt wurde und Athen in Folge dessen verliess.

Haben wir bisher Bestimmungen des *νοῦς* kennen gelernt, die unter einander im Einklang stehen, wenn auch bei der näheren Ausführung sich manche Schwierigkeiten ergeben würden, so wird allerdings der *νοῦς* weiterhin von Anaxagoras so gefasst, dass sein für sich bestehendes Wesen, sowie der ganze Theismus nicht aufrecht zu erhalten scheint.

Obgleich der *νοῦς* freilich nicht Allem beigemischt sein soll, wie alles Andere, so soll er sich doch in Einigem finden[1]). Was ist dieses Einige? Aus den Fragmenten erhalten wir auf diese Frage keine genügende Antwort. Allerdings heisst es einmal[2]): Alles, was Leben oder Seele habe, möchten es nun kleinere oder grössere Wesen sein, beherrsche der *νοῦς*. Aber sogleich darauf wird derselbe Ausdruck *κρατεῖν* von dem Einwirken des *νοῦς* auf die Kreisbewegung gebraucht, die doch nur vom *νοῦς* begonnen wird, ohne dass er sich in den bewegten Dingen

---

Anaxagoras materiam infinitam, sed ex ea particulas, similes inter se minutas, eas primum confusas, postea in ordinem adductas a mente divina. August. Civ. Dei, VIII, 2: Anaxagoras — harum rerum omnium, quas videmus, effectorem divinum animum sensit et dixit ex infinita materia — rerum omnium genera, pro modulis et speciebus propriis singula fieri, sed animo faciente divino.

1) Fragm. 5: *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι.*

2) Fragm. 6: *ὅσα τε ψυχὴν ἔχει, καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ.*

Digitized by Google

findet. So könnte das *κρατεῖν* in Bezug auf die lebenden Wesen bedeuten, dass diese in ihrer Entstehung, die zugleich mit der allgemeinen Bewegung gesetzt wäre, von dem *νοῦς* abhängig seien, nicht aber dass der *νοῦς* ihnen selbst innewohne. Aus dieser Stelle lässt sich also nichts entnehmen über ein besonderes Verhältniss der beseelten Wesen zu dem kosmischen Geist. Brauchbarer ist vielleicht eine andere [1]), in der es heisst, der *νοῦς* sei sich überall gleich, sowohl wenn er in grösserer, als auch wenn er in kleinerer Menge vorkomme. Dies sieht so aus, als ob eine Theilung des *νοῦς* stattfinde, wenn er sich auch qualitativ überall gleich bleibe, und als ob die Grösse und Kleinheit der Theile sich richte nach der Verschiedenheit der Wesen, denen er innewohne. Deutlicher wird dies bei Aristoteles [2]), der von dem anaxagoreischen *νοῦς* sagt, er finde sich in allen lebenden Wesen, in den grossen und in den kleinen, in den geschätzteren und in den weniger geschätzten. Freilich soll er dann vielleicht geradezu identisch mit der Seele sein, die Aristoteles nicht von dem kosmischen *νοῦς*, der das Schöne und die Ordnung in der Welt hervorbringe, unterscheiden möchte, wie auch schon Platon *νοῦς* und *ψυχή* als dasselbe bei Anaxagoras anzusehen scheint [3]), obgleich dieser selbst sich über den Punkt nicht klar ausgesprochen hat [4]). Bekanntlich schreibt Anaxagoras auch den Pflanzen Empfindung, Begehren, Gefühle der Freude und Unlust zu, so dass er sie nicht nur als lebende Wesen ansieht,

---

1) Ebd.: *νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων.*

2) De an. II, 2. 404b 3: *ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει (Ὅμηρος) ψυχὴν καὶ νοῦν. Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν. ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις.*

3) Kratyl. 410 A: *τί δὲ; καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἁπάντων φύσιν οὐ πιστεύεις Ἀναξαγόρᾳ νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν*; dass Anaxagoras selbst *νοῦς* und *ψυχή* so unmittelbar zusammengestellt habe, glaube ich nicht, ebensowenig, dass er für die Thätigkeit des *νοῦς ἔχειν* gebraucht habe, das doch von einer fortdauernden Einwirkung des *νοῦς* auf die Weltentwickelung verstanden werden müsste, während *διακοσμεῖν* sich auf den Anfang der Bewegung überhaupt, mit der zugleich die Ordnung der Welt gesetzt ist, beziehen kann.

4) Vgl. ausser der in vorvoriger Anm. erwähnten Stelle des Aristoteles noch De an. ebd. 405a 13: *Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν—χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει.*

Digitized by Google

sondern sie sogar Geist und Erkenntniss besitzen lässt, ebenso wie Demokrit und Empedokles dies thun [1]).

Es zeigt sich in diesen Annahmen eine Neigung zum Pantheismus; wie weit freilich Anaxagoras in dieser Richtung gegangen ist, lässt sich nicht ermessen. Er hat seinen kosmischen *νοῦς* ja nach Analogie des menschlichen gebildet, wonach es nicht befremden kann, dass er sich den menschlichen auch in Verbindung mit dem allgemeinen *νοῦς* vorstellte. Ferner sah er den kosmischen als Princip der Bewegung überhaupt an, die lebenden Wesen haben aber das Princip der Bewegung in sich, was war natürlicher, als dass er diesen den *νοῦς* innewohnen liess und ihn scheinbar zertheilend gleich der Seele oder dem Leben setzte? Wie er aber diese Immanenz des *νοῦς* in den lebenden Wesen in Einklang brachte mit den sonstigen Prädicaten seines *νοῦς*, die viel eher auf dessen absolute Transcendenz schliessen lassen, das wissen wir nicht, wir erfahren nicht einmal, ob ihm dieser Widerspruch überhaupt zum Bewusstsein gekommen ist.

Aber wir brauchen den Anaxagoras, wenn dieser Widerspruch auch, obgleich vielfach in Dunkel gehüllt, doch festzustellen ist, als Philosophen nicht etwa besonders gering zu achten: ist Ähnliches ja sogar Denkern ersten Ranges begegnet. Oder ist der Widerspruch bei Platon, wenn er die Ideenwelt mit der Erscheinungswelt in Verbindung bringt, etwa geringer? Sind etwa die Schwierigkeiten, die mit dem *νοῦς* des Aristoteles verbunden sind, gelöst, oder das Verhältniss seines Gottes zu den in den Einzeldingen immanenten Formen klargestellt? Wie bei diesen beiden alten Philosophen neben den theistischen Momenten sich pantheistische finden, so nicht weniger bei vielen Denkern der neueren Zeit; ich will hier nur erinnern an Schleiermacher und diejenigen unter den Späteren, die sich besonders von ihm beeinflussen liessen. Kommt etwas derartiges aber bei dialektisch durchgebildeten Philosophen vor, so ist es noch viel weniger zu verwundern, dass der Denker, der überhaupt erst den

---

1) Arist. de plant. I, 8, 815a 15: *Ἀναξαγόρας μὲν οὖν καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐπιθυμίᾳ ταῦτα (τὰ φυτά) κινεῖσθαι λέγουσιν, αἰσθάνεσθαί τε καὶ λυπεῖσθαι καὶ ἥδεσθαι διαβεβαιοῦνται, ὧν ὁ μὲν Ἀναξαγόρας καὶ ζῷα εἶναι καὶ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι εἶπε τῇ τε ἀποῤῥοῇ τῶν φύλλων καὶ τῇ αὐξήσει τοῦτο ἐκλαμβάνων.* Ebd. 815b 16: *ὁ δὲ Ἀναξαγόρας καὶ ὁ Δημόκριτος καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν εἶπον ἔχειν τὰ φυτά.*

Digitized by Google

Geist oder Gott von der Natur sonderte, die Klippen des Pantheismus nicht vollständig zu umschiffen verstand. Und noch dazu sind wir gerade über diesen Theil seiner Ansichten nur sehr unvollkommen unterrichtet[1]).

Dass Anaxagoras mit seiner Lehre vom νοῦς eine nicht zu unterschätzende Wirkung auf die Entwickelung der griechischen sowie der späteren Philosophie ausgeübt hat, kann Niemand leugnen: das subjective, geistige, denkende Princip, das von Aussen den Stoff bewegt, das, wollte man irgend die Consequenzen aus den kurzen Sätzen des Anaxagoras ziehen, alle Formen der Dinge in sich hat, war durch Anaxagoras eingeführt und ist seitdem nicht wieder vollständig aufgegeben worden. Die ganze Reihe der Denker, die einem scharfen Dualismus, auch die, welche einem Theismus huldigen, ist bewusst oder unbewusst von ihm beeinflusst.

Mag Sokrates, der freilich das religiöse Moment vorwalten lässt, seine Lehre von der φρόνησις, die in der Welt Alles ordnet, unmittelbar oder mittelbar, welch' Letzteres mir unwahrscheinlich ist, von Anaxagoras überkommen haben, der Zusammenhang mit Anaxagoras ist nicht wegzuleugnen. Allerdings findet sich für das geistige Princip bei Sokrates nicht der Ausdruck νοῦς, sondern vielmehr φρόνησις und γνώμη[2]), Wörter, die eher an Heraklit als an Anaxagoras erinnern. Sogar an der Stelle, wo der menschliche νοῦς aus einem Allgemeinen abgeleitet wird, wie jeder andere Bestandtheil im Menschen[3]), wird es vermieden, von einem göttlichen νοῦς zu sprechen, vielleicht absichtlich, um den Sokrates nicht in zu enge Verbindung mit dem wegen Gottlosigkeit angeklagten Anaxagoras zu bringen, gegen den ihn Xenophon ja sogar scharf polemisieren lässt.

Die Einwirkung des Anaxagoras auf Platon und Aristoteles im Einzelnen zu verfolgen, lohnte sich der Mühe, gehört aber nicht hierher. Ich will nur darauf hinweisen, dass der νοῦς als weltbildend und ordnend eine grosse Bedeutung bei Platon hat,

---

1) Da ich in dieser Arbeit nur den metaphysischen oder kosmischen νοῦς bei Anaxagoras behandeln wollte, gehe ich auf das Erkenntnisstheoretische, Psychologische und Ethische, das mit der Lehre vom νοῦς allerdings zusammenhängt, aber uns nur sehr unvollkommen überliefert ist, nicht ein.

2) Xenoph. Memorab. I, 4, 4; 17.

3) Memorab. IV, 7, 6 f.

Digitized by Google

und dass sogar im Ausdruck bisweilen Ähnlichkeit mit Anaxagoras zu Tage tritt[1]). Noch mehr als Platon nähert Aristoteles seine Lehre vom *νοῦς* dem Anaxagoras an, indem er den transcendenten Gott nicht etwa als bewusstlose Kraft, sondern als bewusstes Einzelwesen und zugleich als unbeweglich bestimmt. Ebenso tritt die Verwandtschaft mit dem anaxagoreischen *νοῦς* bei dem sogenannten *νοῦς ποιητικός* hervor, der ja dem göttlichen gleich zu sein scheint und absolut einfach, leidenlos, unveränderlich ist. Wie Aristoteles, die Lehre des Anaxagoras weiter bildend, die Bewegung des Stoffes zu erklären sucht, ist bekannt.

Dass sich christliche Denker zu Anaxagoras hingezogen fühlten, ist nicht zu verwundern; ich habe oben[2]) erwähnt, mit welcher Anerkennung Hermias von ihm spricht. — Befriedigender wird eine in sich abgerundete monistische Weltanschauung sein; so lange es aber noch nicht vollständig gelingt, die eine der in der Erfahrung gegebenen Seiten des Seins auf die andere, oder beide auf etwas Allgemeineres zurückzuführen, wird der Dualismus und mit ihm Anaxagoras noch immer sein Recht geltend machen.

1) Z. B. Legg. 966 E.
2) S. 34 f.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Ga 40.40
Ueber den nous des Anaxagoras.
Widener Library
005679357
3 2044 085 086 346